

School of Theology at Claremont



1001 1315522

Illusionen



BL
51
G7



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA





BL
51
G7

Friedrich Hegarten Illusionen

Eine Auseinandersetzung mit dem
Kulturidealismus



Erstes bis drittes Tausend

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1926

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen
vorbehalten. Copyright 1926 bei Eugen Diederichs Verlag in Jena

Vorwort

Die in diesem Bande gesammelten und zum zweiten Male gedruckten Arbeiten — die ersten fünf erschienen in den ersten Hefen von ‚Zwischen den Zeiten‘, die sechste im Jahrbuch der Schule der Weisheit ‚Der Leuchter 1924‘ — haben ihr Gemeinsames darin, daß sie sich alle mit dem idealistischen Versuch einer Gestaltung und Begründung der Kultur beschäftigen und diesen Versuch zu widerlegen suchen.

Das hat nichts mit dem zu tun, was man heute Kulturfeindlichkeit zu nennen pflegt, die sich dagegen richtet, daß die kulturellen Einrichtungen sich zu Herren über den Menschen gemacht haben oder daß sie das Leben der Seele zerstören und dergleichen mehr. Vielleicht ist es so, wie die Dinge liegen, gar nicht das Übelste an diesen Einrichtungen, daß sie sich gegen den Willen ihrer Erfinder und Lenker wenden. Jedenfalls wäre eine solche Kulturkritik in unserem Zusammenhang ganz sinnlos. Damit soll über ihren Sinn und ihre Notwendigkeit in einem anderen Zusammenhang gar nichts gesagt sein. Es geht uns hier nicht um die Kultur, soweit man darunter in einem schlichten Sinne die Werke des menschlichen Geistes versteht, die er zur Beherrschung des Lebens in tausendfacher Weise und nach den vielfachen Interessen des Menschenwesens erfunden hat. Wahrscheinlich wird das alles, wenn es gut und gewissenhaft gemacht ist, nur zu loben sein. Jedenfalls wollen wir die Kritik den Sachleuten, die die Dinge verstehen, überlassen. Es geht uns auch nicht um den Mißbrauch, die der Mensch mit seinen eigenen Werken treibt und durch den er sich um ihren Nutzen bringt. Soweit es nicht durch andere Umstände unmöglich gemacht wird, wird ihn die ‚Kultur‘ hier schon selbst eines Besseren belehren. Das wäre also auch kein vernünftiger Grund, sich kritisch gegen die Kultur zu stellen.

Wir setzen mit unserem Widerspruch ein, wo es über diesen schlichten Sinn des Wortes ‚Kultur‘ hinausgeht. Das geschieht eben da, wo der Idealismus sich der Kultur bemächtigt; wo aus der Kultur eine Weltanschauung wird; wo die Ideologie und Metaphysik der Kultur beginnt; wo man nach dem schöpferischen Grund der Kultur sucht, aus dem sie wächst, und ihn in der Tiefe der menschlichen Seele findet. Hier setzen wir ein mit unserem Widerspruch, weil hier die ‚Religion‘ der Moderne beginnt: der Glaube des Menschen an sich selbst, der Glaube an die Seele und an ihre ‚Gestaltung‘ der Welt. Hier hat sich die Gottlosigkeit des modernen Menschen ein bedeutendes, frommes Gewand umgelegt: Kultur. Hier führen Blinde die Blinden. Hier sind das Reich Gottes und das Reich der Seele miteinander verwechselt. Wer vor dem Altar der Seele betet, betet zum Menschen und nicht zu Gott. Es hilft nichts, die Dolabeln zu vertauschen.

Ich sehe in diesem idealistischen Versuch einer Kulturgestaltung den Versuch des modernen Menschen, sich aus seiner tiefen Gottlosigkeit, die er nicht überwinden kann und von der er sich durch Gott nicht helfen lassen will, mit Hilfe einer sittlich hochfliegenden Ideologie eine Religion machen. Und in dieser Religion ist der Mensch Gott. Das muß enthüllt werden.

Dorndorf a. d. Saale, im November 1925

Die Entscheidung

Es ist die Voraussetzung dieser Arbeit, daß die einzige entscheidende Frage, die es für uns Menschen gibt, die Gottesfrage ist. Von ihrer Entscheidung hängen alle anderen Entscheidungen ab, und es gibt keine, die abseits von ihr gefällt werden könnte, mag sie ihr (aber das wäre doch immer nur scheinbar) auch noch so ferne liegen.

Diese Entscheidung, die die Entscheidung aller Entscheidungen ist, betrifft den Geist (denn Gott ist Geist) und darum, gerade darum ist sie keine nur theoretische Angelegenheit. Denn wo es um den Geist — deutlicher: wo es um Gott geht, geht es nicht um dies oder das im Menschen, sondern um den ganzen Menschen. Diese Entscheidung betrifft also sein gesamtes Sein und Tun, wenn sie gefällt wird.

Indessen es gibt hier kein Wenn. Denn diese Entscheidung wird schlechthin in jedem Leben gefällt, wobei es ganz gleichgültig ist, ob man sich dessen bewußt wird oder nicht. Und es handelt sich nicht etwa um die Entscheidung der törichten Frage, ob Gott ist oder ob er nicht ist. Diese Frage ist töricht und nichtsfragend, weil sie nicht weiß, was man allerdings schon wissen sollte, wenn man die Frage nach Gott stellt, daß man nämlich die Frage, die hier gemeint ist, gerade nicht so stellen darf, als wäre Gott ein Dritter, nach dessen objektivem Dasein man fragen könnte, wenn denn auch mit dem brennendsten subjektiven Interesse. Man fragt ja dann schon nicht mehr, wonach man fragen möchte. Wenn diese Frage sinnvoll gestellt werden könnte, so könnte sie nur an Gott selbst gerichtet werden. Dann aber ist sie schon beantwortet, bevor sie noch gestellt ist. Und im Ernste könnte sie dann nur einer stellen, der irre redet. Und der könnte sie gerade nicht im Ernste stellen. Man mag von hier aus die ernsthafte Frage aufwerfen, ob nicht all unser Denken, das pro-

fane wie das religiöse, das laut oder im Geheimen die Gottesfrage immer nur in diesem objektiven Sinne stellt, ein von Grund auf irres Denken ist.

Also nicht um die Entscheidung dieser Frage, ob Gott ist oder ob er nicht ist, geht es, die in dem, was mit ihr gemeint ist, gar keine Frage sein kann, sondern eine uneingestandene oder vorenthaltene, vielleicht auch gefürchtete oder gescheute Anrede ist: Herr Gott, du bist, der du bist. Es geht eben und kann in der Gottesfrage immer nur gehen um die Entscheidung, ob Gott verborgen ist oder ob er offenbar ist, ob unsichtbar oder sichtbar, ob unendlich oder endlich. Und diese Entscheidung ist es, die keinem erlassen wird und sie entscheidet über alles.

Es ist noch mehr zu sagen: in der Entscheidung, die hier gemeint ist, entscheidet es sich, ob es in einem Menschenleben überhaupt Entscheidungen geben kann oder nicht. Und die gibt es nur (das zu zeigen ist die Absicht dieser Arbeit), wo die Entscheidung wider die Verborgenheit und für die Offenbarung, das Geoffenbartsein Gottes und das bedeutet: für die Sichtbarkeit, die Endlichkeit Gottes gefallen ist.

2

Sier liegt nun alles daran, sich darüber klar zu sein, daß ~~es~~ kein Sehen und kein Hören der Offenbarung Gottes gibt, ohne die Entscheidung für sie. Ohne diese Entscheidung hört und sieht man gerade nicht Gott, sondern einen Götzen, von den Händen oder, was keinen Unterschied für den Götzendienst bedeutet, von den Gedanken der Menschen gemacht, und wäre es auch die orthodoxeste Lehre, die tieffinnigste Erkenntnis der Offenbarung, ja, wäre es die Bibel selbst.

Daß dies nicht die Proklamierung des modernen, also pseudoprotestantischen Grundsatzes bedeuten soll, daß erst eine subjektive Tat des menschlichen Geistes die objektiv gegebene Offenbarung zur Wahrheit macht, weil die Quelle aller Wahrheit die Gesinnung wäre, muß, gerade weil dieser Grundsatz eine wichtige Wahrheit verhängnisvoll entstellt, deutlich gesagt werden. Denn gerade dieser Grundsatz macht jegliche Offenbarung Gottes an den Menschen unmöglich. Oder ist

Hoffnung, daß Gottes Stimme da gehört werden kann, wo der Mensch davon überzeugt ist, daß da, wo er überhaupt etwas hört, das des Hörens, des hörenden Hörens wert ist, er sich selbst hört? Und wenn man einwirft, daß da, wo man in diesem Sinne überzeugt ist, sich selbst zu hören, es sich doch jedenfalls nicht um Niedriges, Selbstisches, sondern zweifellos um sehr Hohes, sehr Edles, vielleicht das Höchste und Edelste der Menschennatur handelt, so ist darauf zu antworten, daß gerade ihre Höhe und ihr Adel das allergrößte Hindernis sein werden, die Stimme des Menschen zu überhören und in der Stille, die jenseits ihres Gespräches ist, die Stimme Gottes zu vernehmen.

Daß es ohne die Entscheidung für sie kein Hören und Sehen der Offenbarung Gottes geben kann, heißt also nicht, daß eine rationale oder irrationale, historische oder intuitive, genuin-religiöse oder religiös-sittliche Überzeugtheit von ihrer Wahrheit gefordert sei, um sie aus einer leeren Formel oder einem bloß überkommenen Dogma zur lebendigen und göttlichen Wahrheit umzuwandeln. Da ginge es, wie die theologische Unbefangenheit Troeltschs deutlich genug gesehen und ausgesprochen hat, um ein religiöses Apriori und damit, was diese selbe theologische Unbefangenheit freilich nicht gesehen hat, um einen Götzen, der aus einem Splitter der logischen, in diesem Falle religiös-logischen Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft mehr oder weniger geschickt und wirkungsvoll geschnitten ist.

Es ist hier demnach keine Entscheidung gefordert, bei der der Mensch, indem er sie fällt, etwas einsetzt, bei der er sich also, wie man die gleiche Sache heute pathetischer ausdrückt, schöpferisch verhält. Bei einer so gearteten Entscheidung (vorausgesetzt, daß dergleichen überhaupt noch eine Entscheidung und nicht etwas Grundanderes wäre) würde die Offenbarung jedenfalls nur noch auf sehr uneigentliche, symbolhafte Weise Offenbarung sein. Die eigentliche, wesentliche Offenbarung wäre das, was der Mensch bei einer solchen Entscheidung aus dem Eigenen einsetzt. Seine eigene, „schöpferische“ Tat wäre die Offenbarung. Und, man mag es drehen und wenden wie man will, immer behält bei dieser Auffassung die gegebene Offenbarung nur einen sekundären Platz. Und daß sie in diesem Bezirk überhaupt noch einen Platz

erhält, verdankt sie nur dem Umstand, daß jene „schöpferische“ Tat des Menschen, die in Wirklichkeit und primär die Offenbarung sein sollte, niemals in Reinheit schöpferisch, also niemals reine Offenbarung ist und das heißt nun schlecht und recht: weder schöpferisch noch Offenbarung ist. Und es ist dann ja keine ernsthafte Frage mehr, ob das, was diesem gegenüber den zweiten Platz einnimmt, auch nur noch in abgeleiteter Weise Offenbarung heißen kann. Wo darum der Offenbarungsanspruch ernsthaft geprüft werden soll, da kann es nur dort geschehen, wo man von vornherein den Offenbarungscharakter nicht historisch, soziologisch oder wie immer in der Beziehung auf eine gegebene, also sogenannte historische Offenbarung zu verstärken oder zu stützen sucht. Aber darüber wird gleich zu reden sein. In beiden Fällen handelt es sich darum, die Entscheidung, in der allein die Offenbarung Gottes gesehen und gehört werden kann, in ihrem Charakter möglichst eindeutig zu bestimmen und sie davor zu behüten, daß sie nicht mit den Entscheidungen verwechselt wird, die statt die Stimme der Offenbarung zu vernehmen, ihr erst aus der „schöpferischen“ Tat der Entscheidung ihren Sinn geben wollen.

Die Entscheidung, die hier gefordert wird, ist also dadurch charakterisiert, daß sie nichts einsetzt, nicht sinngebend, nicht schöpferisch ist. Sondern sie nimmt, indem sie sich für die Offenbarung entscheidet, die Offenbarung an. Sie gibt ihr damit nicht erst ihren Sinn, sondern sie empfängt gerade erst von der Offenbarung Sinn, den diese vor aller Entscheidung in sich selbst hat, und den der, der sich entscheidet gerade nicht und auf keinerlei Weise hat, es sei denn aus der Offenbarung. Denn darum, weil sein Tun und Sein ohne Sinn ist, muß er sich entscheiden. Und die Entscheidung, um die es hier geht, ist die, ob er in dieser Erkenntnis der Sinnlosigkeit seines Tuns und Seins sich zurückwendet zu sich selbst, um in einer tieferen, richtigeren, sinngemäßerer Auffassung seines Selbst den Sinn zu finden, oder ob er in der Erkenntnis, daß die Sinnlosigkeit seines Tuns und Seins in keiner Tiefe der Selbstbesinnung aufzuheben und also radikal ist und auch in keiner kontinuierenden Veränderung oder Verbesserung zu wenden, sich der Offenbarung zukehrt als der, die allein dem sinnlosen Sinn zu geben vermag.

Aber hier ist noch ein letzter Ausweg zu verstellen, auf dem scheinbar alle Anforderungen sich erfüllen, die an diese erste und alle anderen erst möglich machende Entscheidung gestellt werden; auf dem also vor allem die radikale Verneinung alles Sinnes menschlichen Seins und Tuns zugegeben wird. Aber doch nur scheinbar. Freilich in einem Schein, der wie kein anderer, auch nicht der der Kunst und noch weniger der der Wissenschaften, die Wirklichkeit in ihrer Totalität und Unverfälschtheit wieder spiegelt.

Ich meine die Philosophie.

Auch die Philosophie weiß von jener radikalen Verneinung als dem eigentlichen Quell alles Wissens. Das bedeutet schon, daß sie von ihr weiß nicht nur als von einer bloßen Verneinung, das will sagen: als von einer Verneinung, die nicht nur dies und das betrifft, sondern sie weiß von ihr als von der, die alles, schlechthin alles verneint, die darum nicht nur jede teilhafte Verneinung, sondern auch sich selbst, das totale Nein verneint und darum die Bejahung ist, die über allem teilhaften Nein und teilhaften Ja, die schließlich auch über dem totalen Nein ist, weil dessen Sinn sich erst in ihr offenbart. So gewinnt die Philosophie gerade mit der letzten, radikalen Verneinung alles Sinnes menschlichen Tuns und Seins, den $\epsilon\epsilon$ in seinem Einzeldasein, in seinem Charakter des Dies und Das zu haben vorgibt, bevor es in das Feuer der Frage geraten ist, welchen Sinn $\epsilon\epsilon$ in dem Zusammenhange eines Ganzen hat, das nicht die Summe der einzelnen ist, sondern die ewige Gegenwart des alle einzelnen in ihr Sein und Werden rufenden Ursprungs—die Philosophie gewinnt mit dieser letzten, radikalen Verneinung das eine absolute Ja, ohne das es keinen Sinn gibt, von dem aber auch alles, schlechterdings alles seinen Sinn erhält. Aber sie gewinnt dieses absolute, Sinngebende Ja nicht als eine Wahrheit, die man haben, die man besitzen kann, wie man das Wissen von einem Gegenstand haben kann, sondern dieses Ja ist nicht zu erkennen ohne die Erkenntnis jenes radikalen Nein. Und dieses radikale Nein, das auch das Nein seiner selbst sein soll, also schon deshalb nicht die gedächtnismäßige Wiederholung einer einmal gemachten Erkenntnis und auch nicht die noch so lebendige Erinnerung an eine einmal erlebte

Katastrophe sein kann, ist nur in dem immer wieder neu vollzogenen Versuch einer letzten radikalen Besinnung und der Einsicht in ihre Unmöglichkeit zu erkennen.

Aber dies alles ist doch nur Schein, nur Widerspiegelung, nur Spekulation der Wirklichkeit in dem leichten und gefügigen Material der Idealität. Gewiß ist diese Idealität nicht ohne hohe Wirklichkeit. Aber sie ist noch nicht und kann niemals die Wirklichkeit schlechthin, die Wirklichkeit in ihrer erfüllten Identität sein, wenn außer ihr noch etwas ist, das ihrer Art entgegengesetzt ist und darum für sie nie zu fassen, es sei denn um den Preis ihrer selbst. Es kann der Philosophie durchaus zugegeben werden, daß die zufällige Empirie keinen Anspruch auf den hohen Rang der Wirklichkeit hat, wie sie sie denkt. Aber gerade weil die Wirklichkeit, wie sie sie allein als wirklich gelten läßt, die Universalität alles Seins und alles Werdens ist, gerade darum wird ihre Idee des Wirklichen zum Schein, wenn auch zum vollkommenen und vollkommensten Schein, und kann nicht Wirklichkeit im höchsten Sinne sein, wenn auch nur ein Splitter des empirischen Seins sich ihrer Universalität nicht fügt und das Scheinleben seines Einzeldaseins lebt oder leben will, als wäre es selbst das fraglose Leben des Universums. Nicht dieser Splitter empirischen Seins und auch nicht die tatsächliche Weltensfülle empirischen Scheindaseins degradiert die Idee zum bloßen Schein der Wirklichkeit und nimmt ihr die vollkommene Fülle der Realität, sondern ihr eigener Anspruch an die Universalität ihrer Wirklichkeit tut das. Sie kann nicht dem geringsten Wesen zum Gericht und in dieser Krisis zur Enthüllung seiner Scheinhastigkeit werden, ohne sich selbst vor den Stuhl dieses Gerichtes zu fordern. Dann aber, wenn sie Krisis und nichts als Krisis, Frage und nichts als Frage, und nicht die ewige Schöpfung und nicht die letzte Antwort sein will, dann hat sie ihre Wirklichkeit: die Wirklichkeit der Spekulation, des Spiegels, das heißt: der Selbsterkenntnis.¹ Und so gewiß die Philosophie mit der Idee auf die höchste Wirklichkeit hinweist, indem sie allem zur Krisis wird, gerade so gewiß ist aber auch (sie selbst hat es uns gelehrt), daß sie diesen Hinweis

¹ Vergl. hierzu Eberhard Grisebach „Erkenntnis und Glaube“ Halle, Niemeyer 1922.

nur in der immer neu geübten Krisis geben kann. Der Widerspruch bleibt ihr letztes und einziges Wort und wenn er auch tausendmal nur **uuu** dem Spruch heraus gesprochen werden kann. Oder beraubt die Philosophie sich nicht ihrer einzigen und erhabenen Möglichkeit, den Spruch, das ewige Wort der Schöpfung zu sagen, wenn sie anders als im schärfsten, enthaltsamsten Widerspruch von ihm reden wollte? Kann sie anders auf die Schöpfung hinweisen, als indem sie allem zur Krisis wird? Und dürfte sie zugeben, daß diese Frage, die wir eben stellen, jemals aufhört, Frage zu sein? Müßte sie nicht gerade um der Reinheit der Idee und der von daher ausgehenden Krisis willen darauf verzichten, praktischer Idealismus sein zu wollen, also irgendwie Programme zum Aufbau einer idealen Welt aufzustellen? Müßte sie nicht sogar, wenn sie diesen Weg zu Ende gehen wollte und könnte, im Namen ihrer alles Mögliche um Unendlichkeiten überfliegenden Idealität einer gerade nicht idealen, sondern nur möglichen Realität das Wort reden? Hätte sie nicht gerade im Namen der Unendlichkeiten der Idee endliche Ziele für dieses Leben aufzustellen? Aber diese Positivität dem nur Möglichen, nur Endlichen gegenüber, die eine Positivität der Gnade und nicht der Forderung, der Vergabung und nicht des Gerichtes wäre, ist wohl nicht möglich, wo nur in der immer neuen Krisis, nur in dem immer wieder erfolgenden Gericht ein Hinweis auf die höchste Wirklichkeit gegeben werden kann. Und es wird hier von aller Philosophie und von der ernstesten am allermeisten gelten, was Luther von Aristoteles gesagt hat, daß, wer ohne Gefahr in Aristotele Weisheit suchen wolle, erst ein Narr in Christo geworden sein müsse (Waldsche Ausgabe XVIII, S. 61. Heidelberger Disputation).

Überschreitet die Philosophie aber nicht auf jeden Fall ihre selbst gesetzten Grenzen, wenn sie diese Krisis als Schöpfung ausgeben wollte? Auch die radikalste Verneinung, die sie denken kann, ist ja nie das letzte, das absolute Nein. Immer ist auch das letzte Nein, das sie denkt, wieder zu verneinen und nie ist das Ja, das in dieser Reihe, die eben immer eine Reihe bleibt und wenn auch in unendlichfach unendlichen Dimensionen, gefunden wird, das ewige

Ja. Niemals ist die Verneinung des Vielen seine ewige Einheit, sondern immer nur die unendliche Einheit von unendlich Vielem, die wieder vor der Idee der Einheit zu verneinen ist und so fort in alle Unendlichkeit. In alle Unendlichkeit heißt aber nicht: in alle Ewigkeit. Denn der Rhythmus der Ewigkeit schwingt nicht zwischen dem Nichts und dem Vielen, sondern zwischen dem Einen, das der nie zu fassende Sinn des Nichts ist, der alles Nichts immer wieder zunichte macht, das will sagen in die Vielheit auflöst, — der Rhythmus der Ewigkeit schwingt zwischen diesem Einen und dem All, das der gerade so wenig jemals zu fassende Sinn des Vielen ist, der alle Vielheit und auch ihre höchste Summe immer wieder zum wesenslosen Nichts macht. Nie kann darum die Verneinung alles Sinnes menschlichen Tuns und Seins, die von der Philosophie ausgesagt wird, auf andere Weise radikal sein, als indem sie ohne Ende zu immer neuen, tieferen Verneinungen fortschreitet. Niemals wird sie darum von einer von ihr gefundenen Verneinung ausagen können, das Ja, das deren unmittelbarer Sinn ist, sei nicht ein Ja in der unendlichen Reihe, die wohl Vieles bejahen, um es aber im dialektischen Prozeß sogleich einem höheren, umfassenderen Nein auszuliefern, sondern es sei das ewige Ja, das alles Nein, auch das umfassendste in seiner aus Kraft seines Ja gesetzten Identität mit ihm in sich aufhebt. Denn dies ist doch wohl das Schicksal der Philosophie, daß sie, weil ihr der Inbegriff alles Sinnes schwebende, also nie ausgesprochene und auch nie aussprechbare, weil immer kritische Voraussetzung jeder ihrer Fragen und Antworten ist, in all ihrem Tun nur die Verheißung einer letzten Be-Sinnung und damit Erlösung der Welt sein kann, nie aber diese letzte Be-Sinnung selbst.

Aber dieses „Nur“ bedeutet ganz gewiß nicht, daß sie nicht mit allen Hungernden und Dürstenden, Mühseligen und Beladenen dicht vor der letzten Tür stünde, indem sie mit jeder ihrer Fragen und genau so mit jeder ihrer Antworten die allgegenwärtige und nirgendwo in der Grenze des Menschlichen zu heilende oder zu vermeidende Krisis aufdeckt. Und alles dies bedeutet sicherlich auch nicht, daß wir mit dem, was wir nun zu sagen zu haben glauben,

dem Spruche ihrer allgegenwärtigen Krisis nicht unterlägen. Wir fordern im Gegenteil den Spruch gerade dieser Krisis von ihr als ihren Dienst. So behütet sie uns, wenn wir uns ihrer Frage nicht entziehen, an ihrem Teil vor dem Gözendienst. Denn man treibt Gözendienst und gibt sich selbst und seiner Frömmigkeit und Überzeugung die Ehre, wo man von Gott zu wissen vorgibt, anstatt im Glauben Gott allein die Ehre zu geben. Und es soll durchaus der Krisis der philosophischen Frage und ihrem strengen Gericht preisgegeben sein, wenn wir nun von einer Verneinung des Sinnes alles menschlichen Tuns und Seins sprechen, die wir keiner philosophischen Selbstbesinnung verdanken (mag sie auch immer wieder mehr oder weniger stark mit ihr vermischt sein) und die darum auch, weil sie keinem dialektischen Prozeß entstammt, in keiner Tiefe der Selbstbesinnung wieder aufzuheben ist, wenn denn auch nur, um in das Feuer noch tieferer Verneinung getaucht zu werden, sondern von der wir Kunde haben aus der aller Dialektik unerreichtbaren und nur dem Gehorsam vernehmbaren Offenbarung.

4

Soll die Entscheidung, ohne die es kein Sehen und Hören der Offenbarung Gottes gibt, nicht „schöpferisch“, nicht sinngebend sein, soll nicht sie erst die Offenbarung als solche qualifizieren, also soll nicht sie selbst die eigentliche Offenbarung sein, so kann sie nichts anderes als eben Gehorsam sein. Und zwar Gehorsam in seiner qualifiziertesten Form. Also Gehorsam, der nichts ist als das, der also nicht der Ausdruck eigener Überzeugung ist und für den darum die eigene Überzeugung, mag sie nun mit ihm übereinstimmen oder nicht, jedenfalls ohne jede Bedeutung ist. Ein solcher Gehorsam aber braucht ein Gegenüber, braucht den Befehl. Und er braucht das endliche Gegenüber, den endlichen Befehl, eben: die endliche Offenbarung, um selbst möglich zu sein. Denn ein solcher Gehorsam ist nicht möglich, ohne daß sein unverwischbarer Unterschied gegenüber dem Befehl gesichert ist. Unverwischbare Unterschiede aber gibt es nur im Endlichen, nicht im Unendlichen. Die Relationen der Unendlichkeit kennen keine Grenze und keine Unter-

schiede; für sie ist Grenze zugleich Übergang und Unterscheidung zugleich Übereinstimmung. Und zwar das eine genau so sehr wie das andere: jede Grenze ist genau so sehr Grenze wie sie Übergang ist und jeder Übergang so sehr Übergang wie er Grenze ist. Der unendliche Befehl wäre das Gesetz des Universums in seiner unendlichen Individuation, wo es in jeder Erscheinung und in jedem Augenblick als deren individuelles Gesetz erscheint.¹ Gehorcht man diesem Befehl (vorausgesetzt übrigens, daß dies möglich ist; das heißt aber zugleich: vorausgesetzt, daß dieser Befehl, da wo auch nur das leiseste Auseinander von Befehl und Gehorsam besteht, auf irgendeine Weise gehört werden kann. Er kann jedenfalls nicht aus dem Augenblick, aus der einzelnen individuellen Erscheinung, allein erkannt werden; es sei denn, es sei in ihnen das Universum in der Fülle und Reinheit seiner Individualität erkannt), so gehorcht man nicht einem andern, nicht einmal dem Universum als einem andern, als man selbst ist, sondern man gehorcht sich selbst, seiner eigenen Stimme, die dann allerdings die Stimme des Universums selbst wäre. Befehl und Gehorsam wären nicht zweierlei; es gäbe zwischen ihnen keinen Unterschied; sie wären ein und dasselbe. Befehlender und Gehorchender wären ein und dieselbe Person. Und Befehlen und Gehorchen wären in dieser einen Person ein und derselbe Akt. Es hätte gar keinen Sinn hier von Gehorsam zu reden. Denn es gäbe hier nichts als schöpferische Freiheit. Gehorsam ist nur da möglich, wo ein endlicher Befehl gegeben wird. Denn da allein ist ein unverwischbarer Unterschied zwischen Befehl und Gehorsam, Befehlendem und Gehorchendem gesetzt.

Allerdings wird man hier um die Frage nicht herumkommen, ob es so etwas wie einen endlichen Befehl und ein endliches Gegenüber, das den hier gestellten Ansprüchen genügt, und damit eine endliche Offenbarung überhaupt geben kann. Denn wenn man sagt, daß es unverwischbare Unterschiede nur im Endlichen gibt, so wird einem die Überlegung nicht erlassen, ob ein solches Endliche zu denken ist. Und sowohl die Philosophie wie auch die Wissenschaften, vor allem die Geschichtswissenschaft, die hier besonders in Betracht

¹ Vergl. Georg Simmel, Rembrandt.

kommt, verneinen diese Frage eindeutig. Die Philosophie, indem sie jede endliche Erscheinung in ihrer Beziehung zum Absoluten zu begreifen sucht und als kritische Philosophie (aber ist das nicht ein Pleonasmus oder kann Philosophie anders als kritisch sein?) jedem Endlichen zur Krisis wird, ~~es~~ aus seiner in sich ruhenden Begrenztheit und Geschlossenheit vertreibt und es in das unendliche Werden, in den unendlichen, nie zu Ende zu kämpfenden Kampf hineinzieht, der ihr das Wesen der ganzen Welt ist. Eine Erscheinung aber in ihrer Endlichkeit behaupten, also sie vor der Auflösung in unendliches Werden, unendlichen Gegensatz bewahren wollen, würde in den Augen der Philosophie bedeuten, sie gerade aus jeder Beziehung zum Absoluten herausnehmen wollen. Und es wäre, philosophisch betrachtet, allerdings auch kein qualifizierter Widerspruch mehr, sondern ein solcher, dem auch in der Dialektik auf keine Weise ein Platz anzuweisen wäre, wenn man von diesem Endlichen behaupten wollte, es sei die Offenbarung. Und doch soll gerade das behauptet werden.

Die Wissenschaften, in unserem Fall die Geschichtswissenschaften verneinen ebenso die Frage, ob es ein Endliches gibt, das mit Recht den Anspruch stellen könnte, allem anderen gegenüber eine unauf lösbliche Gültigkeit zu haben. Die Geschichtswissenschaft läßt allerdings diesen Anspruch gelten, aber nur in dem Sinne wie sie schließlich alles historisch Wirkliche gelten läßt. Das heißt, sie betrachtet diesen „naiven Absolutheitsanspruch“ als eine historisch-generelle Erscheinung, die „von den großen und erhabenen wie von den verworrenen und kleingeistigen Religionsbildungen“ in gleicher Weise gilt.¹ Damit ist dieser Anspruch aber in Wahrheit für ungültig erklärt. Und wenn von ihm auf die „Sache“ verwiesen wird, so bleibt von dieser „Sache“ zu guter oder schlechter Leht nichts anderes übrig als „die Richtung auf das Absolute,“ die „dieses religiöse Leben in neuen Daseinsformen“ und „in engen Verbindungen mit neuen Gedanken“ einzuschlagen hat.² Und die endliche Erscheinung ist auch hier in eine unendliche Bewegung aufgelöst.

Freilich wird man einer so urteilenden Geschichtswissenschaft gegen-

¹ Troeltsch, Absolutheit des Christentums, 2. Aufl. S. 129 f., 143. — ² a. a. O. S. 148.

über doch zu fragen haben, ob sie sich ihr Urteil nicht zu leicht macht, wenn sie diesen Absolutheitsanspruch naiv nennt, und ob „die großen und erhabenen Religionsbildungen“ mit den „verworrenen und kleingeistigen“ gerade in der angeblichen Naivität ihres Absolutheitsanspruches wirklich so ohne weiteres gleich zu setzen sind. Kann man denn im Ernst von der Gestalt, die am Anfange des Christentums steht, sagen, sie habe „unreflektiertem göttlichen Zwange“ gehorcht? Vielleicht wird man das ja allerdings sagen müssen, aber dann jedenfalls in einem ganz anderen Sinn als es hier gemeint ist. Kann man es von Luther sagen? Das geschichtliche Bild dieser Gestalten und vieler anderer und des Absolutheitsanspruches, den sie erheben (ganz gewiß nicht für ihre „Religion“, die sie allerdings, wohl außer dem Einen, auch hatten: Luther fürchtete die Sünde seiner „guten Werke“, also seine Religion, mehr als die für jedes moralische Urteil auf der Hand liegenden Sünden) wird jedenfalls auf weite Strecken hin als im allerschärfsten Gegensatz gegen alles stehend, was man „Religion“ nennt, gezeichnet werden müssen. Und es wird sich dann herausstellen, daß in dieser „Reflektiertheit“, die sich gegen alles wendet, was der Geschichte als religiöses Werk zugänglich ist, ein sehr deutlicher Hinweis auf ein „Jenseits der Geschichte“ gegeben ist, den gerade der Historiker nicht übersehen dürfte. Es wäre jedenfalls die Aufgabe, auch in der geschichtlichen Analyse deutlich zu machen, daß sich hier eine Wendung über alles von der Geschichte Erfassbare hinaus andeutet, die mit der naiven, romantischen Übergeschichtlichkeit der „einfach großen Mächte der Phantasie und des Instinktes, der Lebenssicherheit und Gewißheit“¹ als auch mit der nur transzendentalen Übergeschichtlichkeit eines „Entwicklungsziels“, das „am Ende der Freiheit und der Entwicklung aus Freiheit“ liegt,² schlechterdings gar nichts zu schaffen hat. Und daß es sich bei dem ja schon lange bemerkten Unterschied zwischen dem Urchristentum und der späteren Entwicklung des Christentums wahrscheinlich darum handelt, daß diese Wendung über die eigene geschichtlich erfassbare Erscheinung hinaus aufgegeben ist und statt

¹ Troeltsch, Gesammelte Schriften II, 812. — ² Troeltsch, Religion in Geschichte und Gegenwart. II. 626.

dessen ein Dualismus verkündet wird, von dem sich allerdings behaupten läßt, daß er „in der Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Übersinnlichen liegt“, und daß er „nur im Werden der Geschichte und im Werden des Individuums überwunden werden kann“. ¹ Und man wird die ganze Breite, nicht nur der außerchristlichen, sondern auch der christlichen Religionsgeschichte mit all ihren Absolutheitsansprüchen der modernen Geschichtswissenschaft zur Auflösung preisgeben dürfen. Aber es ist allerdings die Frage, ob eine Geschichtswissenschaft, die meint, das letzte Wort über den christlichen Dualismus sei dieses, daß er „nicht erst (!) durch die Sünde verursacht“, sondern „in Wahrheit vielmehr tief in der metaphysischen Konstitution der Menschen begründet“ sei und darum also nur in der Gesamtgeschichte und in der Geschichte des Individuums überwunden werden könne, — es ist die Frage, ob eine Wissenschaft mit diesen Voraussetzungen begreifen wird, daß immer wieder in der Geschichte des Christentums und vor allem im Urchristentum, trotz der beängstigend nahen Nachbarschaft zu den antiken Mysterienreligionen, und in der Reformation, hier trotz aller üppig wuchernden Theologie und Theorie, der christliche Dualismus sich im Namen der Offenbarung gegen jede, auch die geistigste Religion wendet.

Aber wie dem auch sei, so ist gewiß, daß auch die schärfste Wendung über alles geschichtlich Erfassbare hinaus selbst wieder geschichtlich sein muß. Und wenn unsere Überlegungen recht haben, so ist sogar gewiß, daß eine solche Wendung nur in der Beziehung auf eine endliche Erscheinung erfolgen kann. Denn was kann nach unseren Überlegungen das allein noch heißen: Wendung über alles Geschichtliche hinaus? Weder die Übergeschichtlichkeit des romantischen phantasie- und bildkräftigen plastischen Ineinssehens der geschichtlichen Entwicklung, wie der Mythos ■ übt, ² — noch die Übergeschichtlichkeit des letzten Zieles eines „Hervorgehens der Kreatur aus dem Naturleben und aus ihrer anfänglichen Naturverhaftung, aus der

¹ Troeltsch, Gesammelte Schriften II, S. 665. — ² Es ist kaum nötig, ausdrücklich zu bemerken, daß ich mich mit dieser Behauptung auch gegen meine Schrift „Religion und Ethik“ wende.

sich die Kreatur erst zur Freiheit, Person und Geist emporheben soll,"¹ kann, wie schon gesagt, mit der Wendung über alles geschichtlich Erfassbare hinaus gemeint sein. Das Erste wäre, wenn Troeltzsch recht hat, die Übergeschichtlichkeit des religiös produktiven, also naiven Denkens; das Zweite die des reflektierten, modern-religiösen Denkens. Denn es handelt sich bei dem Übergeschichtlichen, das da gemeint ist, gerade um das, was geschichtlich durchaus erfassbar, geschichtlich durchaus zu begreifen und in den Zusammenhang des allgemeinen Geschehens, in die unendliche, anfangs- und endlose Bewegung, als die unser Denken die Geschichte begreift, einzuordnen ist. Der Unterschied ist nur, daß das eine Mal der romantisch-objektive Grund das konstituierende Prinzip ist und das andere Mal das idealistisch-subjektive Ziel. In Wahrheit übergeschichtlich sein kann für uns nur die endliche Erscheinung, die sich jeder Auflösung in die unendliche Bewegung, in eine wie immer gefasste, aber das eigentliche Wesen der Dinge bedeuten und in diesem Sinne absolut sein wollende Entwicklung entzieht. Und die doch in allem eingeordnet ist in den allgemeinen Zusammenhang der Geschichte. In der aber dieser Zusammenhang erlöst wird von der Unendlichkeit und das heißt eben doch von der Sinnlosigkeit seiner Bewegung; in die er und seine Entwicklung ihr Ende finden. Darum kann die Wendung über-das-geschichtlich-Efassbare-hinaus-nehmen nur helfen die Geschichte in ihrer Endlichkeit real machen, die an sich unendlichen Relationen ihres endlosen Geschehenszusammenhangs ihr Ende und damit auch ihren Anfang finden lassen in der Endlichkeit dieser endlichen Erscheinung. Denn wenn sich diese eine endliche Erscheinung der Unendlichkeit der Relationen des unendlichen Geschehenszusammenhangs entgegenstellt, so findet sie in ihr ihr Ende: sie ist Endzeit und nur sie ist es; es hat keinen Sinn von einem anderen Ende zu sprechen. Denn dieses Ende ist nicht nur eines in der unendlichen Reihe, sondern es ist das Eine Ende, in dem die unendliche Reihe aufhört, ohne Ende zu sein, und zur endlichen wird. Darum ist sie, aber auch zugleich Anfang. Denn wenn die unendlichen Relationen in ihr zum Stehen gekommen sind, wenn sie also

¹ Troeltzsch, im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ II, 484.

mit sehenden Augen gesehen und ihre Stimme mit hörenden Ohren gehört wird, so haben schon die neuen Relationen begonnen, die alles in eine neue, von dieser einen endlichen Erscheinung bestimmte Ordnung bringen. Und dieser Beginn ist auch nicht nur ein Beginn in der unendlichen Reihe, sondern er ist der Eine Anfang, neben dem es keinen zweiten gibt und der sein Ende nirgends sonst als in dieser einen endlichen Erscheinung finden kann, von der er ausgegangen ist. Was aber sein wird, wenn dieses Ende sich ereignet, entzieht sich unserem Wissen.

Will man diese eine endliche Erscheinung von dem unendlichen Zusammenhang des allgemeinen Geschehens aus sehen und begreifen (in dem sie, nochmals sei es gesagt, steht; denn träfen die unendlichen Relationen nicht auch in ihr zusammen, wie sie in jeder anderen Erscheinung zusammentreffen, so könnten sie auch in ihr nie und nimmer zum Stehen kommen), so wird sie auch nichts anderes sein als ein trotz aller Größe und individuellen Besonderheit schließlich doch nur allgemeines und nur aus den Bedingungen seines Vor-, Neben- und Nach-ihm zu verstehendes Moment der unendlichen Bewegung.

5

Und die Entscheidung, um deren eindeutige Bestimmung es **um** mit diesen Überlegungen zu tun ist, ist diese: ob man diese eine endliche Erscheinung von dem unendlichen Zusammenhang des allgemeinen Geschehens aus sehen und begreifen will oder ob man diese eine endliche Erscheinung Anfang, Mitte und Ende des eignen Seins und Tuns und Denkens und Anfang, Mitte und Ende von Erde und Himmel sein lassen will. Diese eine endliche Erscheinung wird dafür, daß sie das ist, keine Legitimierung haben, die sich vor unserem Urteil als echt auszuweisen vermöchte. Keine Selbstaussage und auch keine Verkündigung der Endzeit, die gerade nicht in eine mythische Zukunft, sondern auf die Gegenwart und ihre Forderung wiese, würde dafür gelten können. Denn auch das gehört für menschliches Denken, das urteilen will, in den allgemeinen unendlichen Relationszusammenhang und ist der historischen Unsicherheit in Einzeldingen, die mit ihm gegeben ist, ausgeliefert. Unser Urteil

könnte eine solche Legitimierung nur um den Preis seiner selbst anerkennen. So kann es also kein äußeres Kennzeichen geben. Hier bleibt nur die Entscheidung als Ausweg. Nur der Gehorsam gegen das Selbstzeugnis einer endlichen Erscheinung, daß sie Anfang, Mitte und Ende sei; nur der Glaube an das Wort.

Entscheidet man sich dafür, diese eine endliche Erscheinung von dem allgemeinen Geschehenszusammenhang aus zu verstehen, so macht man damit den Menschen zum Maß der Dinge und das heißt (jenes Verstehen mag nun geartet sein, wie es will), die Dinge maßlos machen. Denn der Mensch hat kein eigenes Maß. Sein Maß ist Gott. Und wo er Gott verloren hat, da muß er ihn suchen bis in alle Unendlichkeit, und er wird ihn gerade in keiner Unendlichkeit finden. Denn Gott in der Unendlichkeit der Bewegung des Lebens oder in ihrem unendlichen dialektischen Gegensatz suchen, heißt den Gott suchen, den man sich nach dem Bilde der eigenen Maßlosigkeit gemacht hat.

Entscheidet man sich dafür, daß diese eine endliche Erscheinung, Anfang, Mitte und Ende alles Seins und Werdens ist, so entscheidet man sich damit gegen den Menschen als den, der in sich ohne Maß und Sinn ist und nur von dieser einen endlichen Erscheinung aus Maß und Sinn erhalten kann. Aber die Linien, die von ihr aus dem Menschen und seiner Welt Sinn und Maß geben, sind nicht die geraden, kontinuierenden Linien logischer Schlüsse, sodaß sie einmal gefunden und eingesehen zur selbstverständlichen Voraussetzung des weiteren und auf ihnen aufgebauten Denkens werden könnten. Sondern diese Linien sind alle jäh unterbrochen durch den logischen (und nicht nur logischen) Widerspruch, daß sie in einer endlichen Erscheinung als in ihrem einzigen Anfang und einzigen Ende und das heißt bestimmter: als in ihrem nicht unendlichen, aber ewigen Anfang und ebenso nicht unendlichen, aber ewigen Ende ihren Einheitspunkt und Sinn finden. Aber das können sie nur, wenn sie dem unendlichen Duktus nicht folgen, den die Linien aller Dinge, sowohl im Werden wie im Vergehen haben und haben müssen, wo Gott nicht mehr der offenbare, sondern der geheime und verborgene Gott ist. Und diesem unendlichen Duktus nicht folgen können sie nur, wenn diese eine endliche Erscheinung,

in der sie alle zusammenlaufen und ihren sie alle zum Stehen bringenden und sie nicht wieder in die Unendlichkeit auseinander laufen lassenden Einheitspunkt finden, die alles Endliche und Unendliche begrenzende Ewigkeit ist. Ist sie nicht die Ewigkeit selbst, so wäre ihre Endlichkeit, genau wie die vorübergehende Endlichkeit jeder anderen Erscheinung dieser Welt, nur die dialektische Kehrseite ihrer Unendlichkeit. Daran änderte auch alles, historisch und kulturell auf das deutlichste und, so weit das möglich ist, auf das gewisseste zu zeigende und zu beweisende Zusammenlaufen der Linien menschlicher Bildungen in dieser Endlichen Erscheinung nicht das geringste. Und sie wäre gerade nicht das ein für alle Mal alles Maßlose begrenzende und alle menschlichen Streben und Sehnsüchte, Ziele und Verzweiflungen, jeden Titanismus und promethäischen Stolz zum Stehen bringende Ende, das keine Unendlichkeit, auch nicht die höchste, sondern nur die Ewigkeit sein kann. Daß aber diese eine endliche Erscheinung nicht nur einer der unendlich vielen Momente der unendlichen, in unendlichfach unendlichen Dimensionen verlaufenden Bewegung des Lebens ist, dafür gibt es keinen ein für allemal gültigen Beweis. Denn das Ein-für-alles Mal kann es nur in der Ewigkeit geben, deren Rhythmus zwischen diesen jenseitigen und in ihrer Einheit und Allheit uns, deren Wesen die Vielheit ist, absolut unanschaulichen Polen schwingt. An der Stelle des Beweises steht darum die immer neu zu fällende Entscheidung. Immer neu zu fällende: es ist kein Augenblick, kein Moment, keine Tat, kein Wort, die nicht jedes hier ihren Sinn finden sollten und ihn allein hier finden können. Denn (ich gebrauche eine von Martin Buber geprägte Formulierung) nicht um eine Weltdeutung handelt es sich, sondern um Selbstentdeckung.¹ Findet der unendliche Zusammenhang des allgemeinen Geschehens in dieser einen endlichen Erscheinung sein Ende, so heißt das, daß jedes einzelne Moment, jede einzelne Tat, jeder Gedanke in ihr ihren Umriß, ihre Grenze und also ihren Sinn finden. Und das nicht in einer allgemeinen Weltansicht, die sich von hier aus ergäbe (das würde heißen, die Entscheidung überspringen wollen und den Bruch nicht sehen, den die Linien dieses Sinnes immer von neuem erfahren), sondern nur aus der keinem und in keinem Momente zu

¹ Martin Buber, Drei Reden über das Judentum, 1920, S. 43.

erlassenden Konfrontierung. Darum kann das Reich, das hier entsteht, oder — genauer — das sich hier begrenzt, schlechterdings nicht von „dieser Welt“ sein. Und jeder Traum von einer *civitas Dei*, wenn diese etwas anderes sein will als die geglaubte (aber wohlverstandenen: geglaubte; damit wäre allerdings jeglicher Traum ausgeschlossen). Eine heilige allgemeine christliche Kirche, wird unweigerlich in die Maßlosigkeit eines politischen oder zivilisatorischen Imperialismus umschlagen. Denn in demselben Augenblick, in dem die Dinge und Bildungen, Gedanken und Worte nur in der Objektivität einer allgemeinen Weltdeutung, die von dieser einen endlichen Erscheinung als der allein Sinn gebenden entworfen wäre, ihren Sinn erhalten, werden sie sofort ausbrechen in die Maß- und Zuchtlosigkeit der Verabsolutierung ihres Sinnes und Rechtes. Und sofort finden nicht mehr sie in jener Einen endlichen Erscheinung ihren Sinn, sondern diese erhält erst von ihnen und von ihrem in sich gültigen Dasein und Wert den trügerischen Sinn des — sanktionierenden Götzenbildes. Moral und Recht, Staat und Kirche, Familie und Individuum, Handel und Politik und was es an menschlichen Bildungen gibt, entschränken ihr Recht ins Unbegrenzte und Unbedingte und werden zum Pandämonium der Menschenwelt,¹ dessen verwirrende Vielfältigkeit und zerstörende Gegensätzlichkeit die auf sich selbst gestellte menschliche Vernunft mit dem von ihr gesuchten und geforderten Einen unendlichen Gott in ihren gegenstandslosen, formalen und darum ohnmächtigen Erkenntnissen vergeblich zu ordnenden und aufbauenden Einheit zusammenzuschließen strebt. Und gar nicht nur die Geschichte des außerchristlichen Selbstentums, sondern gerade so, wenn nicht noch viel mehr die katholische, lutherische und reformierte Kirchen- und Kulturgeschichte liefern für diese Göttergenealogie Beweise in Fülle und Fülle. Freilich bringen die theologischen Darstellungen dieser Geschichte die Beweise in den meisten Fällen, ohne daß sie wissen, und so, daß sie selbst ein Opfer auf dem Altare dieses trotz seiner christlichen Symbole sehr weltlichen Pandämoniums darbringen.“²

¹ Vergl. hierzu Marie Luise Enßendorff, *Über das Religiöse*, 1919, S. 64 bis 107. —

² Unbefangen und wissend ist auch hier wieder Troeltsch in seinen kirchen- und kulturgeschichtlichen Arbeiten. Das ist sein großes Verdienst, daß er die Verlegen-

Wodagegen die Konfrontierung mit der einen endlichen Erscheinung, die Grenze und Ende des Unendlichen ist, immer von neuem vollzogen wird, da wird man den Bruch, den die Linien dieses Sinnes immer wieder erfahren, wenn sie von dieser Erscheinung aus gezogen werden, nicht gut übersehen können und wird wissen, daß gerade der Sinn, den das Sein und Tun des Menschen von hier aus erhalten, auf keinen Fall absolut ist, sondern durchaus relativ: bezogen auf jene eine endliche Erscheinung. Und wenn die Natur des Menschen, um zusammenfassend von dem zu sprechen, in dem die unendlichen Linien des unendlichen Geschehens zusammenlaufen wie nirgend sonst und das darum die Unendlichkeit selbst ist, mit dieser einen endlichen Erscheinung konfrontiert wird, so wird sie auch wie nichts sonst durch diese Begrenzung in die Schranken gewiesen und durch dieses Ende erlöst von ihrer Unendlichkeit. Kommt die Unendlichkeit ihrer Linien zum Stehen, so fällt damit ihr Anspruch, unendlich schaffende autonome Schöpfung zu sein, und sie wird zu der Natur, von der hier, im Zeichen endlicher, begrenzter Gebilde, mit aller Vorsicht als von einer begrenzten und geordneten Menge von Eigenschaften die Rede wird sein können. Und Entscheidungen, die ein Mensch zu fällen hat und die er aus seiner schöpferischen Freiheit heraus fällen wollte, erweisen sich von hier aus als ein unbesonnenes Greifen in die sinnlose Unendlichkeit. Entscheidungen können nur gefällt werden aus der begrenzten Ordnung der menschlichen Natur und ihrer Eigenschaften. Das heißt aber, daß von einer begrenzten Ordnung der menschlichen Natur nur in der Konfrontierung mit der einen endlichen Erscheinung die Rede sein kann: es gibt keine Entscheidungen, sie seien denn die immer neu gefällte Entscheidung für die endliche Offenbarung Gottes.

6

Zum Schluß ist noch dies zu sagen:

Auch diese Überlegungen sind der Sinnlosigkeit des unendlichen Zusammenhangs des allgemeinen Geschehens restlos ausgeliefert und halten, in die auch ein weltläufiges Christentum mit den kulturellen Gestaltungen immer wieder gerät und geraten muß, rücksichtslos aufzeigt. Verhängnisvoll ist aber, daß er nur von einem Christentum weiß, das schon weltläufig ist. Denn auch das kulturfeindliche Christentum, das er schildert, ist das mit all den Starrheiten des Ressentiments.

völlig gegenstandslos, solange sie sich nur auf die allgemeine Möglichkeit einer endlichen Offenbarung beziehen; denn das hieße auch die Endlichkeit der Offenbarung in die Unendlichkeit des Möglichen auflösen. Der Entscheidung, ohne die alles im Sinnlosen bleibt, wäre dann eben doch ausgewichen.

Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade

Du wirst sehen bei den Türken nach dem äußerlichen Wandel ein tapfer, streng und ehrbarlich Wesen. Sie . . . haben großen trefflichen Gehorsam, Zucht und Ehre gegen ihren Kaiser und Herrn und haben ihr Regiment äußerlich gefasset und im Schwange, wie wir's gern haben wollten in deutschen Landen. . . . Tu ist solcher Schein auch wohl so ein groß Ärgerniß eim unberichten und schwachen Christen. . . . Darumb sieh dich für und drücke abermal den Finger mit dem Daumen, denn du findest auch in diesem Stück deinen Christum nicht."¹

Und: „Wer deß aus der Schrift berichtet und beredt ist und durch den Glauben gefasset hat, daß Christus der einzige Heiland der Welt ist, ohn und außer welchem Niemand von Sünde und Tod erlöset kann werden noch die Seligkeit erlangen, der kann bald ein Urtheil fällen, welche Lehre göttlich und heilsam, welche verführerisch und teuflisch, welcher Glaube rechtschaffen, welcher falsch sei, welche Werke gut, welche heuchlerisch seien, welcher Stand heilig und geistlich, welcher unselig und verdammlich sei, und fehlet ihm nicht, denn Gottes Wort, nach dem er sich richtet, läßt ihn nicht irren. Wiederumb, wo solche Erkenntnis und Glaube nicht ist, da kann nicht anderes denn Blindheit und Irrtum sein; drum kann man auch von keiner Sache recht urtheilen, heißet schwarz weiß, Finsternis Licht usw., und wiederum weiß schwarz, Ja K. 5."²

Mit diesen beiden Sätzen scheint mir der Ausschlagwinkel der Lutherschen Anschauung von dem, was er das weltliche Regiment nennt, also von den menschlichen Ordnungen und Verhältnissen und

¹ Luthers Werke, Erlanger Ausgabe 31, 112 f. — ² a. a. O. 52, 21.

damit von der menschlichen Geschichte bestimmt zu sein. Es ist mit ihnen einmal die Möglichkeit einer guten Ordnung der menschlichen Dinge und Verhältnisse durchaus zugegeben auch außerhalb der Beziehung auf das — es sei der Ausdruck mit allem Vorbehalt erlaubt — Prinzip, das für Luther von schlechthin umfassender Bedeutung ist. Und man wird sich hüten müssen, dieses Urteil Luthers von der Güte einer solchen Ordnung nicht ernst zu nehmen, auch dann, wenn Luther von dieser Ordnung als von einer äußerlichen spricht. Denn es könnte sein, daß die tiefste Tiefe etwa einer ethisch-theistischen Geschichtsansicht diese Oberfläche nicht im geringsten durchstieße. Jedenfalls ist dieses Urteil Luthers von ihm selbst durchaus ernst genommen, und gilt gerade von der Güte und Rechtschaffenheit einer solchen Ordnung, daß man in ihr „Christum nicht finde“. Christus ist also nach Luther nicht die Bedingung, ohne die es keine Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit im Volks- und Menscheitsleben geben kann.¹ Es ist für die Erfassung des Ausmaßes der Lutherschen Anschauung von entscheidender Wichtigkeit, sich dies auf das deutlichste klarzumachen. Man wird sonst meinen können, mit einer ethischen oder theistischen Geschichtsansicht die Luthersche Anschauung erreicht zu haben und wird nicht merken, daß man mit einer Geschichtsansicht, die nur ethisch, nur theistisch ist, immer noch oder muß es gar heißen: erst recht unter dem Lutherschen Urteil steht: „Vor der Welt mag es wohl gut, redlich und ehrbar genannt werden, aber vor Gott ist es Fleisch und unter des Teufels Reich, das ist gotteslästerlich, gottesräuberisch, arg und böse auf allen Seiten. Coram mundo quidem dici et apparere honesta et bona, sed coram Deo vere sunt caro et Satanae regno servientia, id est, impia et sacrilega omnibusque nominibus mala.“² Denn für Luther ist Gott nicht ein ethisches Prinzip. Und es ist nicht richtig,

¹ Nach Abschluß dieser Arbeit lese ich Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I, Luther; Tübingen 1921. Hier sagt Holl S. 215 Anm. 4: „Ausdrücklich erklärt Luther . . . die philosophische, d. h. naturrechtliche Begründung des Staats für ungenügend.“ Das gilt aber nur sub specie fidei. Luther erklärt ausdrücklich unmittelbar vor der von Holl angezogenen Stelle (E. A. opp. exeg. 20, 48), daß mit den Gesetzen, die „die Philosophen und Oratores geben, der Staat richtig verwaltet und die Familie schön geleitet werden könne“.

² E. A. v. a VII, 302f.

daß, wie Hirsch meint, der Reformation „gerade im Sittlichen die Ewigkeit Gottes an unser Menschenwesen herantritt und ihm zum Gericht wird“. ¹ Denn den Reformatoren offenbart sich Gott in der Vergebung der Sünde. Sündenvergebung aber ist kein ethisches Prinzip, sondern ist der Bruch mit der Wirklichkeit des Ethischen, ist das Jenseits von Gut und Böse. ² Und im Lichte der Sünden-

¹ Emanuel Hirsch „Deutschlands Schicksal, Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht“. 2. Auflage. Göttingen bei Vandenhoeck & Ruprecht 1922. — ² Vergl. dazu Holl a. a. O., S. 60 f: „Luther betont mit allem Nachdruck, daß es sich bei dem Glauben an die Sündenvergebung um etwas handelt, was ‚wider alle Vernunft‘, ja sogar wider alle ‚Sittlichkeit‘ geht, um etwas, bei dem der Mensch — Luther selbst gebraucht diese allerstärksten Ausdrücke — ‚gegen sein eigenes Gewissen‘ handelt, bei dem er ‚Gott mit Gott‘ überwindet“.

Diese Sätze sind um so bemerkenswerter, als sie im Gegensatz zu der eigentlichen Tendenz von Holls Auffassung Luthers stehen. Unmittelbar vor ihnen sucht Holl diesen selben „Rechtfertigungsvorgang“ als ein sittliches Erlebnis darzustellen. Er schreibt dort so: „Luther versteht das Verhältnis zu Gott ohneanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig streng als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann. Daß Gott ihm auch jetzt noch (Spernung von Holl) etwas befehlt, wird ihm das Zeichen dafür, daß Gott ihn nicht losläßt. Er beruft ihn ja damit wieder in seinen Dienst. Und wenn er ihm in der Anfechtung sein Gebot so eindringlich gemacht hat, daß er darüber vergehen möchte, so bezeugt er ihm durch diese Heimsuchung andererseits erst recht, daß ihm etwas in seiner Seele liegt“. Daß Holl bei diesen Sätzen nicht ganz geheuer gewesen ist, bezeugt er damit, daß er gleich darauf meint, man würde „Luther freilich stark mißverstehen, wenn man den Rechtfertigungsvorgang danach schließlich für etwas ‚Rationales‘ halten wollte, für einen Vernunftschluß, den der Mensch ‚aus der Tatsache des sittlichen Gesetzes‘ zieht“. Aber was Holl beschreibt, sieht dem trotz dieser Warnung überraschend gleich. — Der Fehler liegt darin, daß Holl die entscheidende Bedeutung übersieht, die in diesem Zusammenhang Jesus Christus oder, was aber dasselbe bedeutet, das Wort Gottes hat. Das hängt damit zusammen, daß nach Holl Christus für Luther überraschenderweise nur sekundäre Bedeutung hat (vergl. S. 26, 57 und 63). So allein kann Holl den sittlichen Charakter von Luthers Glauben behaupten, und darauf geht seine Tendenz. Aber abgesehen davon, daß Holl gezwungen ist, selbst die „Wider sittlichkeit“ des Lutherischen Vergebungsglaubens festzustellen, braucht man sich nur einmal klarzumachen, daß, wie ich schon bemerkte, Jesus Christus und Wort Gottes für Luther ein und dasselbe sind, weil ihm der Inhalt des Wortes Christus ist und ihm Jesus Christus das Wort Gottes an die Menschen ist, und es wird einem unmittelbar deutlich sein, wie wenig man Jesus Christus gerade in den entscheidenden Erkenntnissen Luthers eine nur sekundäre Bedeutung zuschreiben darf. Im übrigen wird schon durch die Worte Luthers selbst, die Holl an dieser Stelle als Begründung seiner Auffassung anführt, seine Auffassung widerlegt. Denn das eine dieser Worte spricht

vergebung gehört auch die höchste Sittlichkeit — und sie erst recht — mit zu dem Menschenwerk, dem die Alternative gestellt ist, entweder sich selbst „für etwas“ zu halten und dann trotz aller sittlichen Ehrbarkeit und Rechtchaffenheit Sünde zu sein oder sich „für nichts“ zu achten und sich also schlecht und recht als Sündenwerk zu erkennen, um dann in der Vergabung eine sittliche Qualität zu haben, die jedenfalls von sehr indirekter Gültigkeit ist. Denn wenn es unter dem Zeichen der Sündenvergebung noch so etwas wie eine Ethik gibt, so wird ein Tun, das in deren Sinn ethisch sein will, auf keinen Fall seine ethische Qualität unter die Kategorie der Freiheit stellen dürfen. Es gilt also für ein Tun, das in diesem Sinne ethisch wäre, z. B. gerade nicht, daß es auf das Unbedingte gerichtet wäre.¹ Das auf sich selbst gestellte oder, was aber dasselbe bedeutet, das unmittelbar auf Gott bezogene Gewissen als Quell des ethischen Tuns würde dieses Tun im Lichte der Sündenvergebung, wie Luther sie verkündigt, als „gotteslästerlich, gottesräuberisch, arg und böse auf allen Seiten“ desavouieren. Will man also nicht sagen, daß jene beiden zuerst angeführten Lutherschen Sätze zum zweiten bedeuten, daß die Luthersche Beurteilung der menschlichen Ordnung

von der Rechtfertigung, hat aber eben auch einen deutlichen Hinweis auf Christus. Das zweite hingegen spricht gar nicht von der Rechtfertigung und hat dementsprechend auch keinen solchen Hinweis. Es heißt: „Die Natur ist vielmehr geschickt, daß sie fliehe vor Gott, wenn er zürnet oder straft, schweige denn, daß sie sich sollte zu ihm wenden. . . und kann ihn nicht leiden. Darum fliehet sie auch ewiglich und entfliehet doch nicht (Sperrung von Hölle) und muß also im Zorn, Sünde, Tod und Hölle bleiben verdammt.“ (W. A. XIX, 222, 34.) Die von Hölle unterstrichenen Worte haben einen ganz anderen Sinn, als Hölle ihnen gibt: sie deuten gerade nicht auf die Vergabung, sondern auf den Zorn Gottes. So nahe beide zusammenstehen, ja, so sehr sie geradezu ein und dasselbe sind — Hölle hat gerade das auf das eindringlichste in den Arbeiten dieses Buches gezeigt —, niemals hat Luther ihre paradoxe Einheit anders behauptet als in Jesus Christus. — Bei dieser Gelegenheit mag angemerkt sein, daß in Hirschs Buch, das mit Hölle die Anschauung von der sittlichen Bestimmtheit der Reformation und des Evangeliums teilt, „Jesus Christus“ kaum erwähnt wird. Was Hirsch S. 60 sagt: „Zu diesem letzten (was die Gemeinschaft zu geben hat) gehört eine innere Berührung durch das Evangelium“ ist überraschend wenig. Das ist doch auch ein Zeichen dafür, daß bei einer primär vom Sittlichen ~~zum~~ bestimmten Auffassung des Evangeliums eben das Evangelium aufgegeben wird.

¹ Vergl. Hirsch a. a. O., S. 17.

und Geschichte schlechthin überethisch ist, so wird man jedenfalls sagen müssen, daß die sie normierende Ethik sich von jeder anderen, nicht im Lichte der Sündenvergebung stehenden Ethik beträchtlich unterscheidet. Der entscheidende Unterschied ist der, daß diese Ethik für das Verhältnis zu Gott nicht von primärer Bedeutung ist, also nicht mit ihrer ethischen Art das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt, sondern daß umgekehrt — nun allerdings nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott, denn das wird hier unter keinen Umständen als das primäre geduldet; es ist durchaus das Zweite — sondern das Verhältnis Gottes zu den Menschen, also seine Offenbarung, das Verhalten des Menschen zu ihm bestimmt. Das aber bedeutet, lutherisch gesprochen, die unbedingte Überordnung des Glaubens über die Werke. Daß der Glaube ohne die Werke tot ist, weiß man hier schon; man weiß aber auch, daß man aus dem Glauben auf keinen Fall ein Werk, etwa eine sittlich bestimmte Tat machen darf. Und wenn der Glaube auch in seiner absoluten Jenseitigkeit von allem Werkhafsten ebensowenig eine dialektische Haltung wie eine sittliche Tat ist, und überhaupt jede eindeutige und ausschließliche Bestimmung seines Wesens schlechthin unmöglich ist, so wird man doch fragen können, was ungefährlicher ist: ihn von der Dialektik oder vom Sittlichen her zu bestimmen. Denn das braucht ja kaum gesagt zu werden, daß man da, wo man vom Glauben spricht und sein Wesen zu bestimmen sucht, in der dringenden Gefahr steht, den Glauben gerade dadurch zu verlieren, daß man ihn mit dem verwechselt, von dem aus man sein Wesen zu bestimmen sucht. Nun ist aber wahrscheinlich die Versuchung, die dialektische Haltung statt seiner zu nehmen, geringer als die, ihn mit einem sittlichen Verhalten zu verwechseln. Denn jede dialektische Haltung will ein Hinweis sein auf ein anderes, das niemals voll in sie aufgeht. (Dies soll freilich nicht bedeuten, daß nun eine Gewähr dafür gegeben wäre, daß die Dialektik unter allen Umständen auf den Glauben hinweist; ihre Gefahr ist, daß sie die dialektische Spannung verliert und daß sie dann schließlich doch sich selbst, den dialektischen Prozeß meint.) Jede sittliche Tat aber meint gerade sich selbst; ■■ sei denn, sie sei in der Geradlinigkeit ihres Bezuges auf das Unbedingte un-

heilbar gestört. Das aber kann sie nicht sein durch sich selbst, sondern nur durch ein anderes, auf das sie dann gerade mit dieser Störung hinweisen würde. Von woher man nun aber auch das Wesen des Glaubens bestimmen mag, ob von der Dialektik oder von der Ethik her (die Möglichkeiten der Bestimmung werden mit diesen beiden kaum erschöpft sein), ausschlaggebend ist allein, ob jener Hinweis auf das andere, eben auf den mit gar keinem Werk jemals zu identifizierenden Glauben die beherrschende Absicht dieser Bestimmung ist. Das würde dann für die Ethik bedeuten, daß unter keinen Umständen sie das Wesen des Glaubens bestimmt, sondern daß umgekehrt der Glaube die Ethik bestimmt.

2

Sirsch meint im Nachwort zur zweiten Auflage seiner erwähnten Schrift, es stelle eine Probe dar auf die Richtigkeit der Gesamtanschauung, die er in diesem Buch über Gott und sein Verhältnis zur Geschichte und Gemeinschaft gegeben habe, ob sich von ihr aus das rechte Wort gegenüber der jüngsten Wendung im deutschen geistigen Leben werden finden lassen. Und als Belege für diese jüngste Wendung führt er u. a. Karl Barths und meine Schriften an. Er stellt diese Probe an und findet unseren Irrtum vor allem darin, daß wir Gewissensfragen zu dialektischen Aussagen „verflüchtigen“. Der Gegensatz zwischen Sirsch und uns liegt also eben an der Stelle, die ich mit dem ersten Abschnitt dieser Arbeit bezeichnet habe: ihm ist das Verhältnis der Menschen zu Gott von der Kategorie des Ethischen bestimmt. Uns aber ist das Ethische bestimmt von der Gnade, also von Gottes Verhältnis zu uns.

Da Sirschs Buch nicht eine der unentwegt idealistischen Geschichts- und Staatsbetrachtungen ist, wie demokratische Pazifisten und monarchistische Nationalisten sie heute in gleicher Weise zum besten geben, sondern, offenbar unter starkem Einfluß Luthers, in gedämpfter Weise nicht von den absoluten Zielen, sondern von den zwar schöpfungsgemäßen, aber auch empirischen Notwendigkeiten eines gar nicht absoluten und idealen Staats-, Volks- und Menschheitslebens spricht, so scheint es mir von Wert zu sein, auch unsererseits die Probe an

dieser Schrift anzustellen. Die Anschauung von den menschlichen Ordnungen und Verhältnissen, die in ihr vorgetragen wird, kommt der unseren in vielen Stücken sehr nah. Besonders dort, wo sie sich von der üblichen idealistischen, sei sie nun kommunistisch, sozialistisch, fortschrittlich oder konservativ gefärbt, unterscheidet. Es wäre also zu fragen, ob Hirsch nicht gerade von den Hauptsätzen seiner Anschauung aus sich zu unseren Aufstellungen bekennen müßte, statt sie abzulehnen.

Die entscheidende Erkenntnis, die Hirsch und uns gemein ist, ist die des unantastbaren Unterschieds zwischen Gott und Mensch. Es ist das darum auch die einzige Wahrheit „in diesem Hausen gärender Ideen“, die er anerkennt und von der er meint, daß durch sie „eine gerechte Auseinandersetzung zu einer ebenso schwierigen wie gewinnreichen Aufgabe“ werde. Von dieser Erkenntnis aus stellt sich Hirsch in bewußten Gegensatz zu Hegel. Die Geschichte ist ihm nicht „der Ort des absoluten Lebens“. Und er stellt den Satz auf, daß man die Geschichte nicht zu verstehen vermag, wenn man sie nicht begrenzt durch den Gedanken des Ewigen. Von daher lehnt er die Verabsolutierung des Staates ab, wie Hegel und Fichte sie ausgebracht haben, und ebenso die Verabsolutierung der Gesellschaft, wie Karl Marx sie lehrt. Von daher lehnt er weiter die Idealisierung des Rechtes als einer absoluten Gerechtigkeit ab und läßt es auf die im Grunde der menschlichen Natur lebende „wilde rohe Selbstsucht“ gegründet sein und will daher das Recht begreifen als „auch in seinen der Sittlichkeit widersprechenden Zügen notwendige Ordnung unseres irdischen Daseins“. Merkwürdigerweise lehnt er die idealistisch-pazifistisch-demokratische Idee eines Weltfriedensreiches nicht von daher ab und auch die Begründung der menschlichen Ordnungen, die er dann positiv in kurzen Umrissen schildert, gibt er nicht von daher, trotz des Ansages, den er in dieser Richtung bei der Begründung des Rechtes macht. Das deutet schon darauf hin, daß diese Erkenntnis nicht die zentrale Stellung hat, die sie haben sollte, oder daß sie doch nicht entscheidend genug konzipiert ist, um die zentrale Stellung, die ihr zugeordnet ist, zu behaupten. Der Grund hierfür ist, daß diese Erkenntnis die moralische Sphäre nicht durchbricht.

Was heißt denn das, daß Gott allein der Wahrhaftige ist und die Menschen verlogen (so formuliert Hirsch einmal diese Erkenntnis)? Ist denn die Gewalt dieser Wahrheit da schon durchbrochen, wo einer sie in seinem Gewissen bejaht? Oder steht das Gewissen nicht mit unter ihrem Urteilspruch? Wenn es sich bei dieser Wahrheit nicht nur um die Verlogenheit einiger verlogener Menschen handelt, von denen man sich bei gutem Willen in diesem Punkte, der Verlogenheit, schon unterscheiden könnte, sondern wenn es sich dabei um den Menschen schlechthin handelt, dann steht das Gewissen zu allererst unter diesem Urteil. Und zwar nicht in dem Sinne, daß das Gewissen das Organ ist, das als das allein Wahre am Menschen das Urteil vernimmt, sondern es selbst, das Gewissen, wird gerade in seinem Anspruch, das einzige Wahre am Menschen zu sein, von diesem Urteil der Verlogenheit getroffen. Wenn Paulus mit seinem: „Da ist nicht, der Gutes tue, auch nicht einer“ und Luther mit den ungezählten Ausprüchen gleichen Sinnes nicht törichten und gegenstandslosen moralischen Übertreibungen zum Opfer gefallen sind, die höchstens als Ausdruck ihrer religiösen Leidenschaft von einer gewissen Bedeutung wären, so haben sie doch wohl mit einer unübersehbaren Deutlichkeit den Gegensatz zwischen Gott und Mensch bis in diese letzte Tiefe hinein reißen wollen. Bis in diese Tiefe will Hirsch ihn aber nicht gerissen haben. Vor dem Gewissen macht er halt, denn das Gewissen ist ihm der Ort, besser das Organ der Offenbarung. Und wenn wir über das Gewissen hinausgehen, so klagt er uns an, daß wir ethische Wahrheiten in allgemeine dialektische Aussagen umwandeln. In der That, ~~es~~ ist ihm zuzugeben, daß, ~~was~~ wir sagen, Dialektik ist. Aber doch immerhin Dialektik, die nicht in Selbstvergötterung sich selbst meint, sondern auf die Offenbarung hinweisen will. Ob ihr gelingt, was sie will, ist eine andere Sache, die aber, in diesem Zusammenhange wenigstens, nicht mit Hirsch zu verhandeln ist. Denn für ihn ist die Offenbarung ja bereits im Gewissen gegeben. Und so besteht für ihn diese Frage noch gar nicht, von der aus der Vorwurf, daß uns die Gottesfrage eine rein dialektische bleibt und nicht zur Antwort der Offenbarung wird, nicht nur zu erheben wäre, sondern erhoben

wird.¹ Und so hat Hirsch recht: wir meinen allerdings, daß man auf die Gottesfrage noch nicht da hören sollte, wo das Gewissen sie gehört haben will: in seiner Anklage und seiner Forderung. Denn wir meinen, wir sollten sie dort nicht hören, trotzdem sie dort immer wieder unüberhörbar laut wird. Und zwar sollen wir dort nicht auf sie hören, weil sie dort, im Gewissen, nie zur Antwort werden kann. Die Antwort wird nicht dort gehört, sondern allein in der Offenbarung und im Glauben, und sie geht stracks gegen das Gewissen und seine Antwort auf die Gottesfrage. Damit ist dann schon dies gesagt: Behaupten wir, daß das Gewissen nicht der Ort oder das Organ der Offenbarung ist, so bedeutet das durchaus nicht, daß das Gewissen nicht mehr gehört würde. Es bedeutet eben gerade das, ~~was~~ mit dieser Behauptung gesagt wird: Daß die Stimme des Gewissens nicht die Offenbarung Gottes ist. Dem widerspricht nicht, wenn ich weiter sage, daß die Stimme des Gewissens allerdings der Reflex Gottes ist, wie er in dem von ihm abgefallenen und auch nun im Gewissen und in ihm erst recht selbständig sein wollenden Menschen sich widerspiegelt. Der Reflex Gottes in dem abgefallenen, im selbständig sein wollenden, ja mehr: selbständig sein, ob er will oder nicht, müßenden Menschen ist nicht und keinesfalls die Offenbarung Gottes. Erst wo der Mensch von seiner Selbständigkeit erlöst ist, und von der muß er zu allerleht und zu allertiefst im Gewissen erlöst werden, erst da kann auch das Gewissen zur reinen Resonanz der Offenbarung werden. Das aber bedeutet die Verwandlung des autonomen, auf sich selbst stehenden, seiner unbedingten Freiheit sicheren Gewissens in das getröstete, unter die Offenbarung und ihre Gnade sich stellende Gewissen. Die Wandlung ist auf keinen Fall eine immanente Veränderung, so daß das Gewissen ihren Beweggrund in sich selbst trüge. Der Grund dieser Veränderung liegt außerhalb des Gewissens. Ihr Grund kann nur die Offenbarung sein. Aber nicht so, wie Hirsch es meint, der sagt, daß in der Gewissenserfahrung dem Nein deutlich ein Ja als Voraus-

¹ Ich weise auf Karl Barths Vortrag hin „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, Christliche Welt 1922, Nr. 46/47 und auf meine Arbeit über den zweiten Artikel des Apostolikums in „Von Glauben und Offenbarung“.

setzung voransteht. Das ist gewiß richtig. Nur ist dieses Ja nicht das Ja der Offenbarung, denn das Ja der Offenbarung ist das Ja der Sündenvergebung, also des Evangeliums. Das Ja aber, das in der Gewissenserfahrung dem Nein deutlich als Voraussetzung voransteht, ist das Ja der Forderung, also des Gesetzes und des Gerichtes. Und das ist doch wohl das Eigentümliche unserer menschlichen Situation, daß sie gekennzeichnet und bestimmt ist durch die Verkehrung dieses Ja in das Nein, man kann auch konkreter sagen: durch die Verkehrung der Schöpfung und ihres seligen Friedens in das Gesetz und seinen unseligen Zwiespalt. Darum ist damit, daß man als Voraussetzung des im Gewissen erfahrenen Nein das göttliche Ja erkennt, dieses Nein nicht von ferne aufgehoben, sondern im Gegenteil erst in seiner unaufhebbaren Qualität erkannt. Wenn Hirsch in diesem Zusammenhang auf den Schöpfungsgedanken verweist, so wäre er auf der rechten Spur, wenn er nicht übersähe, daß Schöpfung und Erlösung wohl in einer tiefen Beziehung zu einander stehen, aber nicht einfach gleichzustellen sind, und daß noch weniger von der Schöpfung zu reden ist, ohne sie in das gewiß nicht eindeutige Licht der Erlösung zu stellen. Der Grund dieses Übersehens ist aber, daß Hirsch die radikale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch nur einen Gedanken unter anderen sein läßt, aber diesen Gedanken nicht zu dem zentralen macht, ohne den nichts zu denken ist und dessen Dialektik alle übrigen Gedanken beherrscht, wenn er wirklich gedacht wird.

3

Diese Unterscheidung bedeutet nicht nur die stabile oder, wenn man will, gegenständliche Unterschiedlichkeit zwischen Gott und Mensch, so daß Gott und Mensch wie zwei Gegenstände voneinander zu unterscheiden wären, wobei jedem sein relatives Recht zugemessen würde. Sondern diese Unterscheidung ist von der scharfen Dynamik der Ausschließlichkeit: entweder der Mensch oder Gott. Wobei aber auch keine Entscheidung dieses Entweder-Oder die Dynamik des bleibenden Gegensatzes aufheben kann: entscheidet sich der Mensch für den Menschen, so bleibt er beunruhigt von Gott; entscheidet er

sich für Gott, so wird gerade die diese Entscheidung rings umgebende Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Menschen diese Entscheidung wirklich die Entscheidung für Gott sein lassen und verhüten, daß sie unversehens doch zu einer von allem Glanz und allem Tiefsinn der Religion umgebenen und darum über alle Maßen schwer zu entlarvenden Entscheidung für den Menschen wird, bei der tausendmal schlimmer als bei der vorhin charakterisierten Entscheidung für den Menschen alles Göttliche und sei es das Erhabenste und Heiligste ins Menschliche verkehrt und für des Menschen Zwecke und seine Ehre dienstbar gemacht wird. Bei einer so geschehenden Entscheidung kann nun nicht das Eine im Menschen auf die göttliche Seite und ein Anderes in ihm auf die menschliche Seite gestellt werden. Sondern hier kann es nur so heißen: der ganze Mensch mit allen seinen Kräften, auch seinen höchsten und edelsten, steht entweder auf der menschlichen Seite und ist dann ganz und gar „Fleisch“. Oder er steht auf Gottes Seite und ist dann ganz und gar Geist. Wobei aber auch wieder zu bemerken ist, daß dieses „Fleisch“ des Menschen nicht die neutrale Natürlichkeit des Menschen ist, die das lahme, entwicklungsfähige und dem christlichen Dualismus nicht von ferne gewachsene neuzeitliche Denken erfunden hat, sondern daß es aus seiner scharfen Gegensätzlichkeit zum Geist nicht entlassen wird und von ihr unablässig beunruhigt und bedroht bleibt. Und des weiteren ist zu bemerken, daß dieser Geist, zu dem der ganze Mensch mit all seinen Fähigkeiten und Verrichtungen auch seinen geringsten, geworden ist, sich gerade an der nun erst ganz deutlich werdenden unerhörten Geistlosigkeit des ganzen Menschen als Geist bewährt.

Es hat also vor dieser die Totalität des Wesens begreifenden Unterscheidung keinen Sinn, etwa Sittlichkeit und Kultur oder die verkehrte Art des Willens und die Kreatürlichkeit voneinander scheiden zu wollen und dem Sittlichen und dem Willen vor der Kultur und der Kreatürlichkeit eine besondere, positive Beziehung zu Gott beilegen zu wollen. Wichtig wäre nur, welchem von beiden man den Akzent der Totalität, des das-ganze-Wesen-des-Menschen-sein-Wollenden gibt. Dieser Akzent kann der reinen Möglichkeit nach beiden gegeben werden. Falsch aber ist auf jeden Fall, wenn man

das eine oder das andere hervorhebt, weil man meint, es sei das, was seiner besonderen, besseren oder „geistigen“ Art nach dem Göttlichen konformer sei als das andere.

Von einer solchen Hervorhebung des einen vor dem anderen, des Sittlichen vor der Kultur, warnt Hirsch uns vor, daß uns das Sittliche zur Kultur gehöre, und daß wir damit im Widerstreit mit dem Evangelium und der Reformation stünden, denen beiden gerade im Sittlichen die Ewigkeit Gottes an unser Menschenwesen heranträte und zum Gericht würde. Versteht man unter dem Sittlichen den Anspruch und das Bemühen des Menschen, mit dem besten, edelsten Teil seines Wesens eine unmittelbare Berührung mit Gott zu erreichen, so wäre unsere wirkliche Meinung so zu formulieren, daß uns die Kultur mit zum Sittlichen gehört, genau ebenso wie die Religion. Und darum wenden wir uns gegen Religion, Kultur und Sittlichkeit, weil wir uns gegen diesen Anspruch und dieses Bemühen um eine direkte, unmittelbare und das heißt: werkhafte Berührung des Menschen und seines edelsten Teiles mit Gott wenden. Und wir meinen mit diesem Kampf gegen „die Lehre vom besten Stück am Menschen, durch die der Mensch über Christi und Satans Reich gehoben wird, daß er ein Gott über Gott sei und ein Herr über alle Herren“,¹ in einiger Übereinstimmung mit der Reformation zu handeln.

Mit all dem ist nun klar, daß unsere Kulturkritik und was mit ihr zusammenhängt, an einer ganz anderen Stelle liegt, als wo Hirsch, und nicht nur Hirsch, sie vermutet. Sie kommt aus ganz anderen Voraussetzungen als Hirsch mit den Kategorien, die er in dieser Schrift verwendet, zu fassen vermag. Hirsch hält die sittliche Tat für das Höchste und meint, daß „aus der Gewißheit der Bezogenheit auf ein Ewiges heraus eine individuelle Seele sich mit dem Ewigen eint durch Bejahung einer bestimmten Pflicht“. Beziehen wir nun das Sittliche mit ein in die Kritik der Kultur als des Versuches, den Menschen und sein Werk an Gottes Stelle zu

¹ Luther in „de servo arbitrio“ E. A. v. a, VII 303: Ita fiet per dogma istud de principali parte hominis, ut homo supra Christum et diabolum extollatur, hoc est, fiet Deus Deorum et dominus dominantium.

sehen, so meint Hirsch aus seinen Voraussetzungen heraus, wir rechneten das Sittliche mit zu den Erscheinungen des natürlichen Menschen. Und er meint, wir entkleideten das Sittliche seiner Beziehung auf Gott und das Ewige. In Wirklichkeit aber wird der Angriff auf das Sittliche und die Kultur geführt gerade wegen ihres Anspruches, daß in der Befahrung ihrer Pflichten und Aufgaben die Seele sich „mit dem Ewigen einen“ könne, denn die Gefahr der Vergöttlichung irdischer Mächte, der Hirsch in überraschender Sicherheit mit seiner Betrachtung nicht unterworfen zu sein glaubt, erfüllt sich hier in ihrer feinsten, aber auch schlimmsten, weil nicht leicht zu enthüllenden Form. Denn die Vergöttlichung geschieht hier nicht in den äußeren Erscheinungen der Kultur, nicht in ihren Werken, aber sie geschieht dort, wo die Kultur geschaffen wird, dort wo die Kultur in den sittlichen Entscheidungen, in denen der Mensch seinen zeitlichen Formen ewigen Gehalt zu verleihen glaubt, entsteht. Damit, daß man sich „mit ganzem Ernst auf den Schöpfungsgedanken stellt“, ist diese Gefahr nicht gebannt. Gebannt wäre sie erst, wenn der Schöpfungsgedanke im Lichte der Erlösung gedacht wird, und aber auch der tiefe Schlagschatten beachtet wird, der ihn dann durchzieht. Man könnte sagen, daß erst an diesem scharfen Schlagschatten deutlich wird, daß auf den Schöpfungsgedanken das Licht der Erlösung fällt. Man kann sonst sehr leicht die Dämmerung der menschlichen Vernunft, die den Schöpfungsgedanken nicht ungern denkt, mit diesem Licht verwechseln. Und vor dieser Verwechselung hat man sich auch auf das allersorgsamste zu hüten, will man der Gefahr der Vergöttlichung irdischer Mächte entgehen. Dazu aber ist wieder nötig, daß man von der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch alle Gedanken beherrscht sein läßt, die sich irgendwie auf das Verhältnis von Gott und Mensch beziehen. Und dies wiederum ist nicht möglich ohne den Glauben an die Erlösung oder, Lutherisch gesprochen, ohne die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Hirsch hat natürlich völlig recht, wenn er sagt: Gott müsse sich selbst mitteilen, müsse uns seinen heiligen guten Willen anschaulich machen, wenn es in uns zu einer Erkenntnis unserer Sünde kommen sollte. Aber dieses göttliche Ja ist nicht, wie wir schon sahen, das Ja der

Forderung, das wir als die Voraussetzung des im Gewissen erfahrenen Nein erkannten, sondern dieses göttliche Ja ist das gegen Ja und Nein, gegen Forderung und Verurteilung des Gewissens gehende Ja der Rechtfertigung allein aus dem Glauben.

Der Unterschied, um den es sich hier handelt, ist genau der von Gesetz und Evangelium. „Moses cum sua lege est exactor, postulans, ut nos operemur et demus, in summa exigit a nobis. Contra Evangelium non exigit, sed donat gratis et jubet nos porrectis manibus oblata accipere. Moses mit seinem Gesetz ist ein Eintreiber und Forderer, daß wir etwas tun und geben; mit einem Wort: er stellt Forderungen an uns. Das Evangelium dagegen fordert gerade nicht, sondern es schenkt umsonst und befiehlt uns nur, mit ausgestreckten Händen das Dargebotene hinzunehmen“.¹

4

Die grundsätzliche Frage, die nun zu stellen ist, ist die, von wo aus eine Ethik begründet werden kann und soll. Ob vom Gesetz oder vom Evangelium aus. Das Nächstliegende wäre zu sagen: vom Gesetz aus. Aber das Gesetz ist ein anderes, wenn es ohne Evangelium ist und allein auf sich steht. Und es ist wieder ein anderes, wenn das Licht des Evangeliums darauf fällt. Das Gesetz ohne Evangelium und allein auf sich gestellt und eine von da aus begründete Ethik will unmittelbare Beziehung auf das Unbedingte, auf Gott sein. Und das Ja der ewigen Forderung wird hier das Letzte und alles andere Begründende sein. Das Gesetz im Lichte des Evangeliums betrachtet und eine von daher begründete Ethik kann nicht mehr unmittelbare Beziehung zum Ewigen, zu Gott sein wollen. Denn die Beziehung zwischen Gott und Mensch liegt als positive hier ganz allein im Evangelium. Und das Ja dieser nicht fordernden, sondern nur gebenden Botschaft wird hier das Letzte und alles andere Begründende sein. Während das Ja der Gewissenserfahrung allem Unvollkommenen zum richtenden Nein wird, wird dieses Ja des Evangeliums allen Versuchen des Menschen, von sich aus in Beziehung zum Ewigen zu gelangen, allen Menschenwerken, die den Anspruch erheben, vor den Augen Gottes

¹ Luther, A. E. Commentarium in epistolam S. Pauli ad Galatas. Tom. I. 303.

irgendwelchen Wert zu haben — gerade allem menschlich Höhen, Edlen, menschlich durchaus zum Anspruch auf Wert und Ansehen Berechtigten zum richtenden Nein. Und da der Mensch gerade in dem, was in ihm nach menschlichem Maß edel und rein ist, vor allem in seinem Gewissen, die Meinung und das Streben nicht aufgeben kann, dem Ewigen konform zu werden, so wird das gebende Ja des Evangeliums immer wieder gerade dem menschlich Reinen und zu Verehrenden zum verdammennden Nein. Dieses verdammennde Nein träfe also vor allem anderen das Sittliche, sobald es von sich aus, aus dem Anspruch seiner ewigen Gültigkeit das Organ für das Ewige, das Göttliche zu sein und in seiner Realisierung die Verbindung mit dem Ewigen herzustellen glaubt. Und dieser Glaube an die Sittlichkeit, an das Werk wäre in einer Ethik, die vom Evangelium her begründet wäre, die eigentliche Sünde, da er der Unglaube an das Evangelium ist.¹ Und diese Sünde wäre vor allem anderen die, die immer wieder im Glauben, sola fide ihre Vergebung finden muß. Und es ist die Stimme des Gewissens, die hier am schwersten aber auch am unbedingtesten zum Schweigen zu bringen ist. „Perpetua est piis lucta cum auditu fidei et operibus legis, quia conscientia semper remurmurat et cogitat: Nimis facilem hanc viam esse, quod ex solo auditu verbi promittitur justitia, Spiritus sanctus et salus aeterna. Unaufhörlich liegen die Frommen im Streit zwischen dem Hören des Glaubens und den Werken des Gesetzes, weil das Gewissen sich immer sträubt und denkt, dieser Weg sei gar zu leicht, daß aus dem bloßen Hören des Wortes die Gerechtigkeit, der Heilige Geist und das ewige Heil verheißten wird.“²

¹ Vergl. dazu Hölzl a. a. O., S. 27: An diese Gabe des sittlichen Bewusstseins, an das Wissen um Gut und Böse knüpft sich immer auch die Versuchung zum Trachten nach dem Eritis sicut deus, zu dem Wahnglauben, als ob der Mensch durch sich selbst etwas werden und leisten könnte. Diese Anmaßung muß bis ins Letzte hinein ausgegittelt werden. Es muß dem Menschen ganz deutlich werden, daß es auch mit seinem Besten immer vor Gott nichts ist. Der „Hochmut“, der wenigstens ein Stück retten, der wenigstens in bedingter Weise noch vor Gott „gut“ sein möchte, ist das schwerste Hindernis für ein Zusammenkommen mit Gott. Es ist nicht eine künstliche Übertreibung, sondern das einfache Wahrhaftigwerden, wenn der Mensch gerade vermöge des ihm mit Gott gemeinsamen Wissens um das Sittliche den schlechthinigen Abstand zwischen Gott und sich gewahrt. — ² Luther a. a. O., S. 312.

Eine vom Evangelium her begründete Ethik wird darin ihr Besonderes haben, daß ihr Tun ohne jede unmittelbare Beziehung auf Gott und das Ewige ist. Es ist nach ihr jedenfalls nicht so, wie Hirsch es als das Wesen der sittlichen Tat beschreibt, daß nämlich die Seele sich durch die Befahrung einer bestimmten Pflicht mit dem Ewigen eint. Denn diese „Einung“ liegt vor oder besser jenseits aller Ethik, und sie bleibt jenseits aller Ethik. Es ist also nicht so, daß die sittliche Tat eines Menschen, dessen Seele sich jenseits der Ethik (und das kann ja nur heißen: Durch den Glauben) mit dem Ewigen „geeiint“ hat, nun, daß ich so sage, ihrer Substanz nach, ihrer sittlichen Qualität wegen von irgendeiner Bedeutung für diese „Einung“ werden könnte. Höchstens von dieser, daß sie durch den Anspruch, von Bedeutung oder gar die Bedingung für die „Einung“ zu sein, diese „Einung“ illusorisch macht, weil dadurch „der andere Kreis und das neue Reich des Glaubens wieder mit dem Kreis und dem Reich des moralischen Tuns“ vertauscht ist und aus dem Evangelium ein Gesetz geworden ist und aus dem Glauben ein Werk, jene von Luther grimmig gehaßte fides caritate informata, der Glaube, der erst durch die Liebe wirklich wird. Das hat gar nichts damit zu tun, daß, wie Hirsch im Gegenjah zu uns zu sagen meint, „Gottes Vergebungswille darauf zielt, den Sünder in einen gehorsamen, neuen Menschen umzuwandeln“. Es handelt sich gar nicht um die Frage, ob überhaupt etwas beim Menschen erfolgt, etwa eine Neuwerdung aus dem Glauben, sondern es handelt sich um die Frage, was das ist, was erfolgt. Was das also heißt: gehorsamer neuer Mensch. Und es ist nun allerdings nötig, darauf zu merken, daß man über die Wirkungen des Glaubens nicht den Glauben selbst verliert oder anders ausgedrückt: es ist nötig, bei den Wirkungen des Glaubens unnachgiebig daran festzuhalten, daß sie Wirkungen des Glaubens sind. Das wäre also in unserem Fall die Frage, ob der Gehorsam sittlich gemeint ist, in dem Sinn, wie Hirsch die sittliche Tat bestimmt, eben als unmittelbare Beziehung auf das Ewige und als „Einung“ mit ihm. Oder ob dieser Gehorsam sich auf das Evangelium bezieht, dessen Inhalt aber kein Gesetz und kein Gebot, sondern eine Gabe, eine Verheißung ist und gerade als Gabe und als Verheißung nicht als erreichtes oder verfehltes, aber

auch nicht als unerreichbares Ziel vor dem menschlichen Tun liegt, sondern quer und scharf durch jedes Tun, sittliches und unsittliches, in gleicher Weise hindurchgeht. Und die, wieder gerade als Verheißung, am schärfsten das sittliche Tun trifft.

Wo darum die sittliche Tat nicht die Wirkung des Glaubens ist und als solche behauptet wird, da wird sie zur Genüge dadurch charakterisiert sein, wenn man, wie Hirsch, von ihr sagt, daß sie an die irdischen Pflichten bitterlich hingegeben ist. Denn in deren Erfüllung oder Nichterfüllung entscheidet sich in diesem Fall die „Einung“ mit dem Ewigen. Deren Realisierung hat hier zu erfolgen, nicht mehr und nicht weniger. Und es kann bei dieser Voraussetzung nur als eine unerhörte Frivolität erscheinen, wenn man von der Arbeit eines Staatsmannes als „Spiel“ reden wollte.

Wo die sittliche Tat Wirkung des Glaubens ist und sich bleibend als Wirkung des Glaubens weiß, da wird mit dieser bitterlichen Hingegebenheit längst nicht alles gesagt sein, was zur Erkenntnis dieser Tat nötig ist. Gerade wegen ihrer bitterlichen Hingegebenheit ist noch ein ganz anderes Wort zu sagen. Denn diese pflichtbewußte Hingegebenheit muß, soll sie nicht ihrer sittlichen Eigengesetzlichkeit folgen, sondern Wirkung des Glaubens bleiben, daran verhindert werden, daß sie auch nur um die Wendung eines einzigen Grades eine andere Beziehung gewinnt, als die zu ihren irdischen Pflichten, besser noch (weil für unser Denken das Wort Pflichten schon eine sittlich-unmittelbare Beziehung zum Ewigen in sich birgt): zu ihrem irdischen Gegenstand und dessen irdischer Gesetzmäßigkeit. Sie darf nicht, was sie doch immer wieder will, die „Einung“ mit dem Ewigen suchen. Diese aber doch suchen, d. h. realisieren wollen, würde bedeuten, daß diese Tat sich nicht mehr als Wirkung des Glaubens weiß, daß sie nicht mehr im Glauben getan wird, daß sie dann allerdings im Gehorsam gegen ihre sittliche Eigengesetzlichkeit und deren Präension einer unmittelbaren Beziehung auf das Ewige bleibt, aber dafür auch aus dem Gehorsam gegen das Evangelium von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben „abenteuernd“ heraustritt, um auf ihre, sittliche Weise mit der „reinen Ewigkeit“, d. h. unmittelbar mit der Ewigkeit schaffen zu haben. Das aber, die sittliche Tat als Wirkung des Glaubens zu

behaupten und so im Glauben Gott allein die Ehre zu geben, ist das erste und dringendste Anliegen einer Ethik, die vom Glauben, vom Evangelium her begründet ist. Damit ist dem Tun das bloß Irdische und eine durchaus nicht ewige oder absolute Beziehung auf das Irdische als sein Feld mit aller Ausschließlichkeit angewiesen, die sich denken läßt. Die bitterliche Hingegenheit an die irdischen Pflichten aber, die damit ebenfalls gegeben ist — ich erinnere daran, daß von einem Tun geredet wird, das die Wirkung des Glaubens ist und, das ist sein Ziel, bleiben will —, ist von anderer Art als die der nur-sittlichen Tat, die unmittelbare Beziehung auf das Unbedingte sein will. Hirsch meint, in der bitterlichen Hingegenheit, wie er sie charakterisiert, zu den irdischen Pflichten stehen, das heiße „alles andere eher, als sein Herz an Welt und Kultur verlieren“. Wenn man nur als sogenannter „natürlicher“, das heißt also als unter-sittlicher Mensch sein Herz an Welt und Kultur verlieren kann, und wenn Welt und Kultur auch ihrerseits nur als unter-sittliche Größen aufgefaßt werden, so ist das allerdings richtig. Und in einer Ethik, die vom Gesetz her begründet ist, mögen diese Voraussetzungen zutreffen; es wäre zwar zu fragen, ob die Kultur hier so billig preisgegeben werden darf. In einer Ethik, die vom Glauben her begründet ist, treffen diese Voraussetzungen indessen nicht zu. Denn vor dem Evangelium von der Rechtfertigung sola fide, allein aus dem Glauben ist dieser Gegensatz: sittlicher Mensch/natürlicher Mensch ohne entscheidende Bedeutung. Der Gegensatz geht hier, wir sahen das schon, beträchtlich tiefer. Und will man den Ausdruck „natürlicher“ Mensch für die eine Seite des Gegensatzes beibehalten, so wird man sich nur klar machen müssen, daß in den „natürlichen“ Menschen der sittliche Mensch mit seinen höchsten Ansprüchen und Zielen mit eingeschlossen ist. Und eine sittliche Hingegenheit, die als solche, nicht in ihrem materiellen Schaffen, etwa in der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden (das lehnt Hirsch mit allem Nachdruck ab), aber in ihrer formalen, eben sittlichen, der Pflicht verhafteten Gesinnung die eigentliche, das „Religiöse“ erst verwirklichende Beziehung auf das Ewige sein will, verlöre eben doch ihr Herz an „Welt und Kultur“. Und weil diese Gefahr über allem sittlichen Tun gerade wegen seiner bitterlichen Hingegenheit an die

irdischen Pflichten immer von neuem drohend steht, darum mag an dieser Stelle getrost ein grelles Notsignal gezogen werden und dem **an** seine, noch einmal: irdischen Gegenstände bitterlich hingegebenen sittlichen Tun die Rechtfertigung allein aus dem Glauben als die unter keinen Umständen zu überschreitende Grenze seines bitterlichen Ernstes verkündigt und ihm bedeutet werden, daß es „Spiel“ ist. Dieses in seinem sittlichen Selbstbewußtsein immer wieder „gestörte“ Tun, das von seinem Ernst — wir erinnern uns: wir sprechen von der Wirkung des Glaubens — nichts verliert, trotzdem und gerade weil es sich in seiner Bedeutung für die „Einung“ mit dem Ewigen als Spiel weiß — wir erinnern uns: es ist die Wirkung des Glaubens — wäre allerdings nicht unter dem Gesichtspunkt einer Verlebendigung der Gottesgemeinschaft schlechthin (aber kann **■** die überhaupt geben, wo von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben die Rede ist!), dafür aber wohl unter dem Gesichtspunkt einer Verlebendigung der Gottesgemeinschaft in Christo zu betrachten.

5

Zs wäre nun noch, um die Auseinandersetzung mit Hirsch zu Ende zu führen, ein kurzes Wort zu sagen über die ethische Bedeutung der Geschichte und ihrer Exponenten, der menschlichen Ordnungen und deren Gesetzen und Notwendigkeiten, wie sie sich von hier aus ergibt.

Hirsch meint, wenn die Geschichte überhaupt ein Herz und einen Sinn habe, so dürfe man ihn nicht in der Mannigfaltigkeit des Werdens und des Schicksals suchen, sondern in dem, was jedem Punkte und Momente geschichtlichen Lebens gleichermaßen eigen sei. Das aber sei die unmittelbare Beziehung des Menschengelstes in jeder seiner Regungen auf ein Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges. Man wird sich mit diesem Satz einverstanden erklären können, aber dann fragen, was das heißt: unmittelbare Beziehung, und was das ist: Jenseits der Geschichte. Die Antwort, die Hirsch gibt, sieht so aus:

Nach ihm beruht „alles geschichtliche Leben auf den Wechselbeziehungen zweier Ordnungen“: „Der äußeren Ordnung des gesellschaftlichen Lebens und der unsichtbaren geistigen Gemeinschaft der Gewissen in Gott.“ Staat und Gesellschaft und was mit ihnen zu-

sammenhängt, sind nach ihm durchaus Erscheinungen des äußeren Lebens und bleiben das, wie man sie auch anfassen mag. Und sie sind darum reinlich von der anderen, inneren Gemeinschaft zu unterscheiden, die er die Gemeinschaft der Gewissen oder auch das Reich Gottes nennt. Niemals kann aus dem einen das andere werden. Niemals lassen sich Staat und Gesellschaft zum Reich Gottes umbilden. Trotzdem müssen beide Ordnungen auf das engste aufeinander bezogen sein. Denn Staat und Gesellschaft würden der rohen Selbstsucht ausgeliefert und schließlich zerfallen, wenn sie nicht immer wieder „mit dem Geist jener Gerechtigkeit und jener Liebe, die ■■■ dem Ewigen kommen“, und die in der „Gemeinschaft der Gewissen“ lebendig erhalten wird, durchdrungen würden. Und ebenso würde diese Gemeinschaft der Gewissen „leer und arm“ werden, wenn sie nicht in Arbeit und Fürsorge auf Staat und Gesellschaft und deren Notwendigkeiten und Aufgaben bezogen bliebe. In dieser Verflochtenheit der beiden Ordnungen ineinander, die macht, daß „keines ohne das andere zur Vollendung kommt und doch jedes gegen das andere sich spannt, daß das Rätsel dieses Ineinander und sein tiefer Sinn immer zugleich von uns wahrgenommen wird“, ist nun nach Hirschs Aufstellungen die eigentliche konkrete Beziehung jeder Regung des Menschengeistes auf ein Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges gegeben. Hierzu ist ein Doppeltes zu sagen:

Einmal dies: Aus dieser Voraussetzung ergibt sich ein ganz eindeutiges positives Verhältnis zur Geschichte, deren eigentlicher Kern ja eben die sittliche Tat ist, die in immer neuen Entscheidungen zu tun ist. „Gottes Verhältnis zu Geschichte und Gemeinschaft der Menschen“ ist hier „ein wesentlich aufbauendes und ordnendes“. „Die zerstörenden und verwirrenden Mächte“ aber versucht man „als nach der verborgenen Herrlichkeit seines Willens den gestaltenden und schaffenden sich unterordnend zu verstehen.“ Hier aber wäre die entscheidende Frage zu stellen, wo die Grenze zwischen den gestaltenden und schaffenden Mächten einerseits und den zerstörenden und verwirrenden andererseits zu ziehen ist. Läuft sie diesseits vom Gewissen und seinem unmittelbar auf das Ewige bezogenen Tun oder jenseits von ihm? Mit anderen Worten: gehört das Gewissen, das den Anspruch macht, in

seinen Entscheidungen die Seele mit dem Ewigen zu „einen“, und gehört damit das sittliche Tun zu den gestaltenden und schaffenden Mächten oder zu den zerstörenden und verwirrenden?

Es ist nach allem, was gesagt ist, deutlich genug, wie die Antwort zu lauten hat, wo man die pelagianische, mystische, humanistische und, wenn nicht schlechthin idealistische, dann jedenfalls sichtlich-idealistische „Lehre vom besten Stück am Menschen“ in gar keiner, auch nicht in der verhülltesten Gestalt mitmachen will. Es ist aber auch deutlich, was für ein, für einen Historiker immerhin fatales Mißverständnis es ist, wenn er aus dieser Grenzziehung folgern wollte, hier könne man „kalttherzig auf Vernichtung hin arbeiten, bloß um Raum zu schaffen für die unendliche Möglichkeit Gottes.“

Das zweite, was hier zu sagen wäre, wäre dies: Gehört das sittliche Tun, das in seiner sittlichen Qualität unmittelbare Beziehung auf das Ewige zu sein beansprucht, zu den zerstörenden und verwirrenden Mächten, dann ergibt sich aus dieser Erkenntnis zunächst ganz und gar kein positives Verhältnis zur Geschichte. Und die allzu sichere Rede davon, daß „Gottes eigentliche Absicht mit der Geschichte im Bauen“ zu suchen sei, wird man nur mit dem tiefen Mißtrauen hören, ob hier wirklich von dem Bauen Gottes in der Geschichte die Rede ist. Und auch die gar zu relativen, gar zu moralischen Vorbehalte, die Sirsch immerhin bei dieser Rede macht, nehmen das Mißtrauen nicht fort, sondern verstärken es.

Der Vorbehalt, der hier zu machen ist, müßte schwerer zu überwinden sein, das heißt, er müßte gerade aus dem Glauben — der aber ist etwas ganz anderes und gar nicht so eindeutig sittlich wie die idealistische sittliche Überzeugung, sondern eben durchaus, allen sittlich Unentwegten nicht erst heute ein Greuel und Argerniß, dialektisch — an das Reich Gottes gemacht werden. Und es wäre dann gerade der Vorbehalt die eindringlichste und uns einzig mögliche Rede vom „Bauen Gottes in der Geschichte“. Denn er, dieser Vorbehalt, wäre die Rede des Glaubens vom „Bauen Gottes in der Geschichte“. Aber noch einmal: der Glaube ist auf keine Weise sittliche Überzeugung. Wer das meint, steht bei Sichte und nicht bei Luther. Wer aber bei beiden stehen will, muß auf beiden Beinen hinken.

Und der Vorbehalt, der hier zu machen wäre, wäre eben gerade dieser, daß der eigentliche „Kern der Geschichte“, der „der lebendige schöpferische Menscheng Geist“ ist, aus dessen „fort und fort geschehenden Offenbarungen die Geschichte Gehalt bekommt“, nichts und gar nichts anderes als die Sünde ist. Und das heißt: die Sünde der sittlichen Anmaßung des Menscheng Geistes, „in jeder seiner Regungen die unmittelbare Beziehung auf ein Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges“ sein zu wollen. Dieser Vorbehalt erledigt aber jene Auffassung von der Geschichte, die so sicher und ungebrochen vom „Bauen Gottes in der Geschichte“ spricht, ein für allemal.

Denn von diesem Vorbehalt aus wird man allerdings Gottes Wirken eher in den „Katastrophen“ wahrzunehmen meinen, und zwar gerade in den Katastrophen des sehr gut gemeinten, edelsten, pflichtbewußten Handelns, als in dessen — man kann hier nicht anders sagen als: angeblichen — Erfolgen.

Und von diesem Vorbehalt aus wird weiter alles, was es an wirklichen Schöpfungen des Menscheng Geistes auf Erden gibt, in einem viel radikaleren, das heißt: wurzelhafteren Sinn, als Hirsch das mit seinen sittlichen Kategorien zu erkennen vermag, als aus der dunklen Tiefe des Abfalls von Gott herkommend und immer wieder auf sieweisend erkannt. Und kein Hinweis darauf, daß es sich dabei um Schöpfungsordnungen handelt, vermag an dieser Erkenntnis etwas zu ändern. Im Gegenteil: auch die Schöpfung ist hier erkannt als die in den Abfall von Gott hinein verstrickte.

Von diesem Vorbehalt aus wird man aber auch sehen können, was doch nicht zu sehen ist; das will sagen: man wird von ihm aus an den glauben können, der allein die Offenbarung von Gottes Bau in der Welt ist. Denn dieser Vorbehalt ist ja, wenn er der ist, der er sein soll, der Glaube an Jesus Christus. Und gerade weil er das ist, ist er nicht ein Vorbehalt wie andere, die man hinter sich lassen kann, um dann zu positiven, uneingeschränkten Aussagen und Aufgaben zu schreiten. Dieser Vorbehalt bleibt für uns alles, was zu sagen und — zu tun ist.

Man weiß aber von diesem Vorbehalt schlechterdings nichts, wenn man, wie Hirsch sagen kann, daß der Schöpfungsgedanke die Beziehung

Gottes auf die Welt in das lebenspendende Ja lege. Denn von diesem Vorbehalte aus wird der Schöpfungsgedanke die Beziehung Gottes auf die Welt nur in das richtende Nein legen können. Erst der bis zum letzten festgehaltene und nie aufgegebenene Vorbehalt, der den Schöpfungsgedanken in den Gedanken der totalen Sündhaftigkeit und damit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der ganzen Schöpfung verwandelt, kann die Beziehung Gottes zur Welt in das lebenspendende Ja — nicht der sittlichen Tat, aber der Vergebung legen. Aber er kann das nur, wenn man ihn nicht hinter sich läßt, sondern wenn man ihn unentwegt und immer wieder macht. Denn Sündenvergebung heißt Sündenerkenntnis. Und nur als solche ist sie Vergebung. Das aber heißt nicht, daß Sündenerkenntnis Sündenvergebung ist. Denn die Dialektik, um die es sich hier handelt, steht unter einem anderen Gesetz als dem der Logik. Alles, was von diesem Vorbehalt gilt, gilt von ihm nur, wenn er der glaubende Hinweis auf den ist, der ihn allein unaufhebbar macht, weil er gerade ihn, den Vorbehalt, zur vollen, uneingeschränkten Aussage macht: Jesus Christus. Das heißt allerdings: der Kreis, dessen Linie hier immer wieder gezogen wird, ist nichts anderes als eben ein Kreis und das heißt logisch: ein *circulus vitiosus*. Er ist also nicht die unendliche und darum dem Kreis unendlich ähnliche Spirale, dessen Linie der sich selbst überlassene und an sich selbst hingebende dialektische Prozeß zieht. Und es gibt keine andere Möglichkeit in diesen Kreis hineinzukommen, als jenen „häßlichen Sprung“. Und das ist nichts anderes als das nicht nur jedem Humanismus ärgerliche und widerliche Bekenntnis der Sünde, und zwar dieses Bekenntnis nicht vor dem „edelsten aller Menschenkinder“, also dem Gottmenschen — dabei bliebe ja ein gut Stück menschlicher Würde und Selbstverantwortlichkeit gewahrt —, sondern vor dem auch die Lehre und gerade die Lehre vom besten Stück am Menschen unmöglich machenden Jesus von Nazareth, der der Christus ist, „ohn und außer welchem Niemand von Sünde und Tod erlöst kann werden noch die Seeligkeit erlangen“.

Dies, der „häßliche Sprung“ in diesen Kreis, wäre dann das, was „jedem Punkte und Momente geschichtlichen Lebens gleichermaßen

eigen" sein muß, wenn „die Geschichte überhaupt ein Herz und einen Sinn" haben soll. Das ist nun jedenfalls nicht das, was Hirsch „eine unmittelbare Beziehung auf ein Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges" nennt. Denn das Jenseits der Geschichte ist hier Jesus von Nazareth, der der Christus ist, und auf ihn gibt es keine unmittelbare Beziehung, denn zwischen ihm und uns steht das Kreuz.

Von diesem Vorbehalt aus, der gerade als der Vorbehalt, der keinen Gedanken, keine Tat und keine Entscheidung an sich vorüber läßt, der stärkste Hinweis auf die bereits erfolgte „Einung" mit dem Ewigen ist, ist es nicht nur nicht mehr nötig, daß der Menschengeist sich durch eine auf das Unbedingte gerichtete sittliche Tat auf das Ewige beziehe, sondern — und damit wird ein etwaiger Quietismus dieses „es ist nun nicht mehr nötig" für jeden, der hören will, auf das gründlichste erledigt — es ist gerade jeder Anspruch darauf, eine solche Beziehung herstellen zu können, schlechterdings verboten als der Versuch, das Evangelium in ein Gesetz zu verkehren und seine Vergebung nicht ernst zu nehmen. Das aber bedeutet wieder ein Doppeltes.

Einmal dieses: Dieser Vorbehalt ist der Hinweis auf die geschehene Heiligung der Schöpfung. „Damit (daß Jesus Christus geboren ist) hat er alles geheiligt, das wir sind und tun nach dem natürlichen Leben, als Menschen, daß uns nicht schadet, wir essen, trinken, gehen, schlafen, wachen, arbeiten usw. Welches wohl unrein ist, unseres Fleisches und Bluts halber; aber sein genießen wir, wo wir uns nicht entgelten, denn er hat ■■ alles rein gemacht an seinem Leibe, daß uns durch ihn nicht schadet, was der alten Geburt und dieses Lebens ist, sondern je so reine geschätzt wird als seine, weil ich in seine Geburt und Leben bekleidet bin durch die Taufe und den Glauben, daß auch alles Gott gefällig ist, was ich tue; und heißet ein heilig Gehen, Stehen, Essen, Trinken, Schlafen und Wachen usw. Daß also es alles muß eitel Heiligtum werden an einem jeglichen Christen, ob er gleich noch im Fleische lebet und in ihm selbst wohl unrein ist; aber durch den Glauben ist er allerdings rein. Also ist es eine fremde und doch unsere Heiligkeit, daß Gott alles, was wir tun in diesem Glauben als an ihm selbst unrein nicht will ansehen, sondern

alles heilig, köstlich und angenehm sein soll durch dies Kind, welches durch sein Leben die ganze Welt heilig macht.“¹ Damit sind dem Menschen — jede weitere Begründung wäre an dieser Stelle nur vom Übel — die irdischen Aufgaben als seine Aufgaben gestellt, und die Frage, ob er überhaupt handeln darf, trotzdem jede Tat unweigerlich sündig sein wird, ist hier, wo sie allein im Ernst gestellt werden kann, auch beantwortet.

Zum anderen bedeutet es dieses: Hier sind nur noch irdische Aufgaben zu erfüllen, und sie sind nur auf irdische Weise zu erfüllen. Also nicht und immer wieder nicht, damit in ihrer Erfüllung „die Seele sich mit den Ewigen eine“ oder, besser gesagt, damit wir durch sittliches Tun uns selbst und die Welt heiligen. Sondern nur und immer wieder nur, damit wir in diesem „nur irdische Pflichten“ und „nur auf irdische Weise“ den Vorbehalt zu unserem eigenen Tun machen, der ihm jede Absicht der Heiligung bis auf den letzten Rest nimmt, aber auf seine tatsächliche Heiligkeit (die aber nur als „fremde“ Heiligkeit unsere ist) gerade darum hinweist.

So gibt es sub specie fidei kein anderes ethisches Tun als eben diesen Vorbehalt machen. Und wir meinen damit genau dieselbe Antwort zu geben, die Luther auf die ethische Frage gegeben hat. „Dicis ergo: Quid igitur faciemus? Vacabimus otio, quia nihil nisi peccatum facimus? Respondeo: Non, sed his auditis procide, et ora gratiam, spemque tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra. Sprichst du: Was sollen wir denn tun? so wollen wir müßig gehen, weil wir nichts tun denn Sünde! Antwort: Nein, sondern wenn du das hörst, sollst du auf deine Knie fallen, Gott um Gnade anrufen und deine Hoffnung auf Christum stellen, in welchem unser Heil, Leben und Auferstehung ist.“² Und alles, was über die Aufgaben, die der Mensch auf Erden hat, im einzelnen zu sagen ist, kann und darf nichts anderes sein als eine Variation dieser einen Aufgabe, außer der keine gibt. Sollte allen diesen Aufgaben etwa dieser Sinn gegeben werden — und natürlich kann auch er ihnen gegeben werden —, daß sie „mit dem Geist jener

¹ Luther, Predigt über den zweiten Artikel, E. A. 20, 158. — ² Erklärung der Heidelberger Disputation von 1518, E. A. v. I. 397 f.

Gerechtigkeit und Liebe, die aus dem Ewigen kommen", erfüllt werden sollen, so ist scharf darauf zu achten, ob nicht etwa diese Art der Erfüllung offen oder verhüllt die Aufgaben erst heiligen, die, wie Hirsch das meint, „durch ihre Bejahung die individuelle Seele sich mit dem Ewigen einen" soll. Dann wird freilich Luthers Wort zu beherzigen sein: Darum sieh dich für und drücke abermals den Finger mit dem Daumen, denn du findest auch in diesem Stück deinen Christum nicht.

Die Kirche und ihre Aufgabe

Ich hätte mein Thema auch so formulieren können: die Aufgabe der Kirche. Es ist in diesem Sinne gemeint. Aber es kann so werden, daß von der Aufgabe nicht so sehr viel die Rede sein kann. Und das deshalb, weil man von der Aufgabe der Kirche erst dann mit aller Bestimmtheit sprechen kann, wenn feststeht, was denn die Kirche überhaupt ist. Das aber scheint mir heute nicht im geringsten festzustehen. Darum werden wir einen großen, wahrscheinlich sogar den größten Teil unserer Überlegungen darauf verwenden müssen, uns darüber klar zu werden, was denn die Kirche ist. Wenn ich trotzdem im Thema auf die Aufgabe der Kirche hinwies, so geschah es deshalb, weil diese Überlegungen mit jedem Gedanken auf die Aufgabe der Kirche hinweisen wollen, mögen sie auch noch so wenig auf praktische Ratschläge und Anweisungen hinauslaufen. Es ist die Grundüberzeugung aller Gedanken, die ich Ihnen über die Kirche zu sagen habe, daß die Kirche eine Aufgabe von allergrößtem Ausmaße hat. (Man braucht wirklich nicht allzuviel von ihr zu wissen, um das unmittelbar einzusehen.) Aber gerade wegen der Größe dieser Aufgabe scheint es mir nicht erlaubt, allzu eilig von ihr reden zu wollen und nun gar Anweisungen für ihre gute und erfolgreiche Erledigung zu geben. Dergleichen Unternehmungen begnügt man am besten mit Mißtrauen. Denn wo man schnell bei der Hand ist mit der Bestimmung der Aufgabe der Kirche und den Ratschlägen für ihre, wie man denn gerne sagt, gesegnete Erledigung, da scheint mir die Gefahr nahe genug zu sein, daß man mit all diesem Eifer gerade die Kirche verrät.

Frägt man, was die Kirche ist, dann bieten sich einem heute die beiden Antworten an: Volkskirche oder Bekenntniskirche. Um die Entscheidung, welche der beiden Antworten richtig ist, ist heute in

der größten deutschen evangelischen Landeskirche ein harter Kampf im Gange.¹ Auf beiden Seiten glaubt man die Kirche in Gefahr, wenn der andere mit seiner Antwort durchkommt. Die, die für die Bekenntniskirche eintreten, fürchten, daß die Kirche ihren göttlichen Grund verliert, auf den sie gebaut ist, wenn die Parole der Volkskirchler siegt. Und diese fürchten, daß die Kirche eine katholisierende, dem Ganzen des Volkes fremde Sekte wird, wenn die Bekenntniskirche sich durchsetzt. Man sieht, daß es bei diesem Kampf schon um wichtige Gegensätze geht und um solche, von denen man sagen muß, daß auf beiden Seiten um wichtige Interessen der Kirche gekämpft wird.

Was heißt Volkskirche? Es kann zweierlei heißen. Entweder dies: die Botschaft der Kirche gilt allen, schlechthin allen. Aber das kann ja kaum anders und kann nicht Gegenstand eines Streites sein. Die Parole Volkskirche wird dann dies besagen wollen: Das Volk soll Subjekt der Kirche sein, so wie es das im modernen Staate ist. Aber hier beginnt die Schwierigkeit. Kann man Kirche und Staat so ohne weiteres gleichstellen, wie es hier geschieht? Sind Kirche und Staat nicht Größen ganz verschiedener Ordnungen? Freilich zunächst ist noch dies zu sagen: nach allgemeiner, nicht strittiger protestantischer Ansicht ist der gesamte äußere Aufbau der Kirche und ihre ganze äußere Ordnung, und dazu gehört z. B. die Ordnung des sogenannten Gottesdienstes und die Verfassung der Kirche und der Gemeinden, durchaus eine Angelegenheit derselben äußeren Ordnung, der auch der Staat angehört. So daß also in diesen Dingen das Volk, genauer das Kirchenvolk das Subjekt ist und in ihnen nach freiem Ermessen zu schalten und zu walten hat. Zum mindesten ist das dann so, wenn in der weltlichen Ordnung, also im Staat, das Volk die souveräne Gewalt hat. Sehr viel schwieriger wird es aber, wenn wir nun fragen, wie es mit dem in der Kirche steht, was nicht eine Angelegenheit der äußeren Ordnung ist. Und zwar liegt die Schwierigkeit darin, daß es erstens überhaupt schwer ist, den scharfen Unterschied zwischen zwei solchen Ordnungen, wie der äußeren und der inneren zu bestimmen. Und zweitens kommt

¹ Januar 1923 geschrieben.

hinzü, daß nach der heutigen Aufstellung auch der Staat durchaus zu der inneren Ordnung dazu gehört. Oder konkreter gesprochen: der Staat hat nicht mehr nur Aufgaben der äußeren, legalen Ordnung zu erfüllen, die er mit Mitteln äußerer Macht und erzwungenen Gehorsams durchführt, sondern als moderner Kulturstaat hat er Aufgaben der Erziehung und Bildung übernommen und hat damit seinen Bereich weit in den Bereich der inneren Ordnung, sagen wir einmal: der Gesinnung vorgetragen. Und das Staatsvolk hat auch hier die Souveränität übernommen, freilich im Sinne der Toleranz, der absoluten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Es will als Ganzes, eben als Staat, nur Einfluß auf die Gesinnungsbildung überhaupt, aber nicht auf den Inhalt der Gesinnung ausüben. Es fühlt sich als Staat verpflichtet, dafür zu sorgen, daß ein Reich innerer Ordnung überhaupt erhalten bleibt, überläßt aber dem einzelnen, dieses Reich mit bestimmtem Inhalt zu füllen. Überträgt man diese Anschauungen auf die Kirche und beschränkt, was beim Staat von der Gesinnungsbildung im allgemeinen gesagt wurde, bei der Kirche auf die religiöse Gesinnungsbildung, so hat man in den Grundzügen das Programm derer, die für die Volkskirche eintreten. Danach ist das Kirchenvolk durchweg das Subjekt der Kirche. Genau wie sich nach moderner Auffassung im Staate das Volk selbst darstellt in seiner natürlichen, geistigen und seelischen Eigenart, so stellt sich nach der Auffassung der Volkskirchler das Volk in seiner religiösen Eigenart, und das würde hier bedeuten: in dem tiefsten, auch plastischsten Grunde seiner Eigenart dar in der Kirche. Wobei nach der Auffassung der Volkskirchler zu hoffen und zu wünschen wäre, daß tatsächlich einmal eine einzige Volkskirche die eine zusammenfassende Selbstdarstellung der tiefsten Eigenart des ganzen Volkes würde, die gewiß nicht uniform zu sein brauchte, sondern getrost im einzelnen so bunt und vielgestaltig sein dürfte wie nur möglich, um dann wirklich die Darstellung der reichen Möglichkeiten und Gestaltungen der religiös reichen und vielgestaltigen Volksseele zu sein. Dieser schöne Traum darf einen nicht abhalten, hier einige Fragen zu stellen. Zunächst ist die schon einmal ausgesprochene Frage noch einmal zu stellen: Sind Kirche und

Staat wirklich Größen ein und derselben Ordnung? Genauer: wenn ■ richtig ist, daß der Staat nicht nur eine Größe der äußeren Ordnung ist, sondern in das Gebiet einer inneren Ordnung hineinragt, ist dann diese innere Ordnung, an deren Gewinnung und Erhaltung der Staat beteiligt ist, dieselbe, zu der die Kirche mit ihrem eigentlichen Wesen gehört?

Und dann die andere Frage: ist die Kirche wirklich wie der Staat Selbstdarstellung des Kirchenvolkes in seiner besonderen religiösen Eigenart?

Hier sehen nun die Vertreter der Bekenntniskirche ein. Sie verneinen diese Fragen, vor allem die zweite. Die Kirche ist nach ihrer Anschauung ganz und gar nicht die Selbstdarstellung des Kirchenvolkes in seiner besonderen religiösen Eigenart. Und man verweist darum mit allem Nachdruck darauf, daß die Kirche einen Auftrag hat, der wohl an das Kirchenvolk, ja, an das ganze Volk und noch weiter gerichtet ist, der aber auf keine Weise von dem Kirchenvolk, ja, von Menschen überhaupt ausgeht. An dem die Kirche auch auf keine Weise zu arbeiten hat, im Sinne einer Entwicklung oder Vertiefung etwa, sondern den sie nur weiterzugeben hat. Verlöre die Kirche diesen Auftrag oder veränderte sie ihn, so hätte sie ihr eigenes Daseinsrecht verwirkt.

So stellt sich uns der Gegensatz der beiden Anschauungen der Volkskirche und der Bekenntniskirche sehr folgendermaßen dar:

Den Verfechtern der Volkskirche kommt alles darauf an, die Kirche frei und offen zu halten für alles, was sich im Volke überhaupt an religiösem Leben regt, weil die Kirche erst dann, wenn sie das alles in sich vereint, ganz ihre Aufgabe erfüllt, die ihr hier zugebach ist. Der Einwand, der hier nahelegt, verfängt nicht, daß nämlich die duzendfach verschiedenen religiösen Anschauungen und Eigenarten, für die alle die Kirche prinzipiell offen stünde, die Kirche sehr bald sprengen und zerstören würde, weil bei dieser Offenheit die historische Kontinuität aufgehoben würde. Denn ■ liegt in der Sache, daß solche religiösen Anschauungen, die ganz und gar außerhalb der geschichtlichen Linie stehen, sich auch von dieser Kirche fernhalten würden, die ja schon durch die geschichtliche Einheit der Volksseele

historisch irgendwie festgelegt wäre. Im übrigen kann die historische Kontinuität einer Institution, wie die Volkskirche eine wäre, ja, man kann getrost sagen, wie die vorhandene Kirche eine ist, die beträchtlichsten Umwandlungen und sogar Verkehrungen ihres Zweckes ertragen, ohne so bald zu brechen. Und weiter lehren die Gesetze aller Gemeinschaftsbildungen, daß sich Schwierigkeiten dieser Art ganz von selbst erledigen, wenn man ihnen nur Zeit läßt und durch Überwindung der eigenen Unruhe und Besorgtheit die Dinge zur Ruhe kommen läßt. Und dann stehen allzu extravagante Eigenarten gewöhnlich doch nur auf zwei Augen. Die menschliche Trägheit und Unproduktivität an wirklich großen und neuen Gedanken sorgt schon dafür, daß der Strom der historischen Kontinuität in nicht allzu großen Windungen dahinfließt. Und ohne daß die prinzipielle Offenheit der Kirche für alle nur ehrliche religiöse Eigenart preisgegeben würde, kann darum trotzdem eine Festlegung auf den historischen Ausgangspunkt der Kirche erfolgen. Aber das darf nicht darüber täuschen, daß hier, nach der Ansicht der Volkskirchler, die Kirche die Selbstdarstellung des Kirchenvolkes in seiner religiösen Eigenart ist und bleibt. Hat die Kirche hier einen Auftrag, dann ist ■■■ der, das religiöse Leben zu wecken, daß ■■■ sich frei und echt entsalte. Und die Lehre, die die Kirche hat, ist zu dieser Weckung und Belebung nur ein Mittel. Diese Lehre ist also nicht zu allererst und zu allerleht eine Mittellung; sie hat nicht eigentlich einen Inhalt, dessen Sinn vor allem der ist, vernommen und, wenn ■■■ nicht anders geht, geglaubt zu werden. Sondern diese Lehre will zuerst und zuletzt Wirkung sein, will unmittelbare Wirkungen haben, will selbst eingehen in das geschichtliche und individuelle Werden und die geschichtliche Wandlung, will eben Mittel sein, daß die religiöse Eigenart ihrer Gläubigen sich darstelle in gemeinschaftlichem Erleben und gemeinschaftlichem Gestalten des Lebens aus der nun geweckten schöpferischen Seele.

Im Gegensatz dazu kommt es den Verfechtern der Bekenntnis-Kirche ganz allein darauf an, den Auftrag der Kirche, also ihre Lehre, ihr Bekenntnis rein zu erhalten. Denn nur dann ist die Kirche die, die sie sein soll: Verkündigerin des Wortes Gottes. Die Kirche und

noch weniger ihre Verkündigung darf auf keine Weise zum Exponenten der geschichtlichen Entwicklung werden. Geht die geschichtliche Entwicklung Wege, die sich von der Kirche entfernen, so hat die Kirche nicht, wie die Volkskirchler meinen, die Aufgabe, mit ihrer Lehre dieser geschichtlichen Entwicklung nachzugehen und die Lehre so umzubilden, daß sie mit den Zeitanschauungen, wie die Entwicklung sie gebracht hat, übereinstimmt. Sondern sie hat im Gegenteil dafür zu sorgen, daß die Lehre unvermischt bleibt mit der Zeitanschauung. Selbst auf die Gefahr hin, daß sich auf diese Weise weite Kreise des Volkes von der Kirche abwenden. Das ist dann auf das tiefste zu bedauern und wird böse Folgen für das Volk und unter Umständen auch für die Kirche selbst haben. Aber das darf die Kirche nicht bestimmen, ihrem Auftrag untreu zu werden. Sie wird vielmehr um so fester an ihrer Lehre festhalten müssen und für ihre Reinheit zu sorgen haben.

2

Es ist deutlich, daß mit diesem Gegensatz: Volkskirche/Bekenntnis-Kirche irgendwie die eigentümliche Spannung im Wesen der Kirche bezeichnet wird, die damit gegeben ist, daß die Kirche einerseits allerdings einen Auftrag von allerhöchster Exklusivität hat, insofern er von jeder, auch der leisesten Vermischung mit fremden Gedanken unbedingt frei gehalten werden muß, wenn die Kirche Kirche bleiben soll und nicht zu einer Anstalt für religiöse Innerlichkeit oder seelische Kulturvertiefung oder was sonst immer werden soll. Das ist das Anliegen der Verfechter der Bekenntnis-Kirche.

Andererseits aber darf die Kirche sich mit diesem Auftrag nicht in sich selbst abschließen, sondern sie muß offen sein für alle. Die Botschaft, die ihr aufgetragen ist, gilt nicht nur einem kleinen Kreis, den man in einer Kirche sammeln und in Bezug auf seine Rechtgläubigkeit unter Aufsicht halten dürfte, und keinerlei kirchliche Qualität ist als Bedingung für die Annahme dieser Botschaft gefordert. Die Reinerhaltung dieses Auftrages aber durch irgendwelche Mittel sichern wollen, die ja immer nur menschliche, also etwa rechtliche, genauer: verfassungsrechtliche sein könnten, würde gerade bedeuten, den Auf-

trag nicht mehr rein erhalten. So bleibt der Kirche gerade um der Exklusivität ihres Auftrages willen, gerade um ihre Botschaft rein zu erhalten, und um ihr nicht eine fremde, menschliche Lehre beizumischen, nichts anderes übrig, als ganz offen zu bleiben. Sie muß sich selbst ganz ungesichert halten, um ihren Auftrag vor Entstellung zu sichern. Diese Offenheit ist das Anliegen der Verfechter der Volkskirche.

Hat man einmal gesehen, daß es sich bei diesem Gegensatz: Volkskirche/Bekenntniskirche um die eigentümliche Problematik der Kirche selbst handelt, so wird es einem kaum möglich sein, sich kurzerhand für die eine oder die andere zu entscheiden. Man wird zum mindesten erst prüfen müssen, ob man auf der einen oder der anderen Seite die Problematik der Kirche (man nenne diese nun Volkskirche oder Bekenntniskirche) empfindet.

Hat meine Schilderung des volkswirtschaftlichen Programmes auch nur einigermaßen recht, so scheint es mir kaum eine Frage zu sein, daß man auf dieser Seite die Problematik der Kirche nicht empfindet. Es fehlt hier von vornherein jede Voraussetzung dazu. Denn man weiß hier gar nichts von der Exklusivität des Auftrages, den die Kirche hat. Man will von ihr nichts wissen, da man die strenge, harte Grenze zwischen menschlichen Seelen- und Geistesinhalten und göttlicher Offenbarung nicht anerkennt. Wenn man hier von der Kirche als von einer Größe der inneren geistigen Ordnung spricht, so meint man damit die menschliche Innerlichkeit und Geistigkeit, von deren Qualität auch Staat und Familie, Moral, Kunst und Wissenschaft sind. Man meint aber nicht die Innerlichkeit und Geistigkeit des Heiligen Geistes. Und man meint mit dem Auftrag, den die Kirche hat, einen Auftrag von derselben Qualität und nur formal anderem Inhalt, wie Staat, Kunst und Wissenschaft ihn auch haben. Dieser Auftrag kommt darum hier ganz aus der historischen Kontinuität, ja er ist im Grunde nichts anderes als die Bewußtwerdung und Aktualisierung der historischen Kontinuität in der jeweiligen Gegenwart. Damit ist jede und jede Exklusivität dieses Auftrages aufgegeben. Damit ist dann aber auch die Problematik der Kirche aufgegeben: ihre Jenseitigkeit, die das volle Diesseits treffen und umfassen soll. Das aber bedeutet, daß auch die Kirche aufgegeben ist. Denn was dann noch bleibt, mag

an und für sich etwas Gutes sein — vielleicht aber auch nicht etwas Gutes. Denn es scheint mir allerdings sehr die Frage zu sein, ob eine religiöse Kulturbeseelung, wie sie von der dann bleibenden Anstalt aus den seelischen Kräften und Tiefen des Menschen her versucht würde, nicht ein Fluch für Kultur, Menschen und Seele ist. Jedenfalls aber hat eine solche Anstalt aufgehört, Kirche zu sein.

Es scheint mir nach alledem nicht möglich, sich für die Parole der Volkskirchler zu entscheiden. Trotzdem wird man mit Rücksicht auf den Kampf um die Neugestaltung der Kirche froh sein können, daß die Volkskirchler da sind und den Vertretern der Bekenntniskirche ~~es~~ erschweren, ihre Absichten durchzusetzen. Denn, um das vorweg zu nehmen, ich bin der Meinung, daß auch die Vertreter der Bekenntniskirche die eigentümliche Problematik der Kirche nicht in ihrer vollen Schärfe und Spannung bewahren. Sie tun es nicht in der Richtung, die durch das Vorhandensein der Parole Volkskirche gewiesen ist. Das heißt: Das Bekenntnis, um dessen Reinheit sie kämpfen, ist ihnen nicht, ~~was es~~ gerade als Bekenntnis sein müßte: das Zeichen vorbehaltlosester Offenheit, gefährdetster Ungesichertheit der Kirche, sondern ~~es~~ ist ihnen gerade das Zeichen geworden, unter dem und durch das sie die Kirche sichern, durch das sie sie schließen wollen.

Nun ist es keine Frage, daß wir es hier mit der allergrößten Schwierigkeit der Kirche zu tun haben. Wir haben es eben damit zu tun, die Problematik der Kirche in ihrer vollen Schärfe und Spannung zu bewahren; nichts von ihr aufzugeben. Die reine Jenseitigkeit ihres Auftrages und ihres ganzen Wesens ist unvermischt zu halten mit allem, was ~~aus~~ dem Diesseits stammt und sei es das Feinste und Edelste. Denn es steht die volle Umfassung und die radikale Aufhebung des Diesseits durch das Jenseits im Spiel. Die aber ist nicht möglich, wo ihrem, nämlich der Kirche, Jenseits durch Vermischung auch nur das Geringste abgebrochen wird. Mit gebräuchlicheren, allerdings auch gerade in die Anschauung, die hier bekämpft wird, umgebogenen Ausdrücken, kann ich daselbe auch so sagen: es geht um die unsichtbare, das will sagen: jenseitige Kirche, und das will sagen: es geht ~~um~~ die Eine heilige allgemeine christliche Kirche. Und es geht darum, daß diese unsichtbare, und das heißt weiter: diese nur

gegläubte Kirche — ja, wirklich nur geglaubte Kirche; weiß man, daß das Schmach und Triumph, Kreuz und Erhöhung der Kirche bedeutet, die durch diese eherne und ach, wie wenig eherne Klammer des Glaubens aneinander geheftet sind, so daß **es** keinen Triumph der Kirche geben kann, es sei denn in Schmach, oder es ist kein Triumph der Kirche; und so daß es kein Kreuz der Kirche geben kann, **es** sei denn das erhöhte, oder es ist nicht das Kreuz der Kirche und dann überhaupt nicht das Kreuz, das als Kreuz erhöht wird — also es geht bei der Problematik der Kirche, die nichts von ihrer Spannung verlieren darf, darum, daß die unsichtbare, geglaubte Kirche, die die Eine heilige allgemeine christliche Kirche ist, identisch ist mit der sichtbaren Kirche, sei das nun die preussische oder die thüringische Landeskirche, eine reformierte oder lutherische, römisch- oder griechisch-katholische. Denn es steht dies im Spiel, daß jede dieser sichtbaren Kirchen nicht mehr und nicht weniger ist als die Eine heilige allgemeine christliche Kirche. (Ich sage mit Absicht nicht: daß alle diese sichtbaren Kirchen in der Einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche zur einen zusammengefaßt werden; **es** liegt also hier gar nichts an einer Ökumenicität.) Denn **es** ist keine sichtbare Kirche eine Kirche, sie mag sich so kirchlich, volks-, frei-, hoch- oder bekenntniskirchlich gebärden, wie sie will, **wenn** sie nicht die unsichtbare Eine Kirche ist. Die aber kann keine Kirche sein, wenn der Unsichtbarkeit, die die Unsichtbarkeit des Glaubens ist, das geringste abgebrochen wird dadurch, daß **man** die Kirche durch ein sichtbares Zeichen, also das Bekenntnis als reine, rechtgläubige und damit als die allein wahre kennzeichnen und sichern will.

Es geht weiter bei dieser Problematik der Kirche darum, daß die unsichtbare, geglaubte Kirche, die die heilige Kirche ist, ganz und gar eins ist mit jeder, ganz und gar nicht heiligen, sichtbaren Kirche. Denn es steht dies im Spiel, daß diese sichtbaren Kirchen in all ihrer sehr sichtbaren Unheiligkeit die heilige Kirche sind, daß diese ganz und garnicht-heiligen Kirchen auf Grund ihrer, aber wirklich nur geglaubten Identität mit der einen heiligen Kirche nicht sich heiligen, denn sie sind nun heilig, sondern die Welt heiligen.

Es ist nun wohl klar, daß **es** keine Gewaltlösung dieser Problematik

geben kann. Es geht auf gar keine Weise an, die volle umfassende Einstellung der Kirche auf das Diesseits dadurch zu gewinnen, daß man kurzer Hand die ganze Kirche zu einer Anstalt und zu einer, wenn auch sehr innerlichen und seelischen, Funktion des Diesseits macht, wobei höchstens ein mutmaßlicher Anfang und ein noch viel mutmaßlicheres Ende als mehr oder weniger willkommene Appendices auf ein sehr relatives Jenseits hinweisen. So die Volkskirchler.

Es geht aber gerade so wenig an, dieses Jenseits der Kirche, also sagen wir einmal: ihren Charakter als göttliche Anstalt dadurch zu sichern, daß man in der Diesseitigkeit der Kirche, also etwa in ihre Verfassung das Bekenntnis und das heißt doch: das Evangelium mit irgend welchem und wenn auch gar nicht rechtlichen, sondern nur moralischen Verpflichtungscharakter einfügt, um der Kirche in ihrer Diesseitigkeit direkt und auf diesseitige, nämlich rechtliche oder moralische Weise die Jenseitigkeit zu sichern. Die Situation, die hiermit gegeben ist, läßt sich ganz einfach so beschreiben: Man kann nicht auf Grund des Bekenntnisses, und ich wiederhole: das heißt auf Grund des Evangeliums jemanden auf rechtliche oder moralische Weise aus der Kirche ausschließen. Denn das Evangelium ist kein Recht und Gesetz und keine Moral und hört auf, Evangelium zu sein, wenn es als Gesetz und Recht oder als Moral verwendet wird.¹ Und wer es so verwendet, verläßt und verrät die Kirche, auch wenn er tausendmal die äußere Anstalt und ihre dogmatische Rechtgläubigkeit behauptete. Wohl aber kann einem geschehen, daß man auf Grund des zum Gesetz verkehrten Bekenntnisses oder Evangeliums rechtlich aus der Kirche ausgeschlossen wird. So geschah es zum Beispiel Luther. Dieser Hinweis sagt schon, daß ein solcher Ausschluß aus der rechtlichen, also äußeren Anstalt der Kirche, die dann aber aufhört, Kirche zu sein, in Wahrheit kein Ausschluß aus der Kirche ist. Hier geht die Kirche mit dem Ausgeschlossenen.

Daraus geht deutlich hervor, was ohne dies schon klar geworden sein mag: man kann sich gar nicht darum handeln, die Problematik der Kirche irgendwie aufzulösen; es kann sich nur darum handeln,

¹ Vergl. hierzu Otto Schmig, Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden, S. 59. Kirche-Verlag, Berlin.

sie in all ihrer Schwere, mit all der Gefährdung und Unsicherheit auszutragen, die mit ihr gegeben ist. Auszutragen, das heißt nicht zu einem kulturell fruchtbaren oder bedeutenden Ende, sondern das kann nur heißen: zu ihrem ewigen Ende, das allein dort ist, wo dieser Zeit ihr ewiges Ende gesetzt ist.

3

Was das bedeutet, daß die Kirche als Kirche nur da rein erhalten wird und sie selbst und ihr Auftrag nur da vor Entstellung gesichert ist, wo ihre Problematik in all ihrer Schwere und mit ihrer ganzen Gefährdung der Kirche ausgetragen wird — ich sage, was das bedeutet, wird noch deutlicher werden, wenn wir fragen, woher diese Problematik der Kirche kommt. Was ist es, das die Kirche so messerschnellen genau auf die mit unverrückbarer Grenzsetzung gezogene und doch nie aufzuzeigende Linie stellt, auf der Diesseits und Jenseits aufeinanderstoßen, und wo die Kirche beiden, dem Diesseits und dem Jenseits ganz angehört und darum doch keinem von beiden so angehören kann, daß nicht das andere seine ausschließlichen Ansprüche auf ihren Besitz anmeldete? Die Antwort ist schnell gegeben, daß das Evangelium und der Auftrag zu seiner Verkündigung es ist, was die Kirche genau an diese Stelle stellt, die jedenfalls nicht in dem Sinne eine wohlbegründete und eindeutig zu bestimmende Stelle ist, wie die Orte ■ sind, an denen etwa Staat, Familie oder Schule stehen. Denn die stehen eindeutig genug im Diesseits. Nicht so die Kirche. Nicht einmal dann, wenn sie nur als eine der großen Kulturinstitutionen aufgefaßt wird, die sich das menschliche Leben als organisierende Selbstdarstellungen geschaffen hat. Denn die menschliche Seele, mit deren Pflege und Erstarkung ■ die Kirche dann zu tun hätte, ist ja der stärkste Hinweis auf die Zweideutigkeit des Diesseits selbst. Ohne die Seele und ihre Ansprüche gäbe es für uns Menschen gar nicht diesen Gegensatz. Das Diesseits wäre fraglos. Es hätte Grenzen, die wirklich Grenzen wären. So aber sind gerade keine Grenzen, also etwa keine Vergänglichkeit, so wenig Grenzen, wie man etwa von einer eiternden Wunde sagen kann, sie begrenze den Körper. Denn was tut die Seele in

all ihren Äußerungen anders, als daß sie genau an diesen Stellen den Schein einer in sich abgeschlossenen, sorglosen Welt der Kunst oder der Innerlichkeit aufbaut. Wobei allerdings alle echte Kunst die haarscharfe Grenze von Schein und Wirklichkeit in schwermütiger Tragik sehr genau zu respektieren weiß, während die Innerlichkeit, dieser Wechselbalg der Seele, trügerische Brücken baut und dem Diesseits durch das sogenannte Jenseits ihrer selbst die verlorene Harmonie und Rundung zurückzuschenken glaubt. Und es bleibt der in unseren Kirchen mit Eifer kultivierten „christlichen“ Innerlichkeit der traurige Ruhm, es zur getrösteten Abgerundetheit dieser Welt durch die sogenannte zukünftige gebracht zu haben. Diese Zweideutigkeit einer auf die Pflege der Seele eingestellten Kirche ist nun freilich nichts anderes als nur die fatale trügerische, betrügerische Zweideutigkeit des Scheines, der sich als Wirklichkeit ausgibt. Sie ist aber nicht die Zweideutigkeit des zweideutig sein wollenden, weil nur dann nicht über sich trügenden Ortes, an dem die wahre Kirche steht und der die nicht aufzuzeigende und doch sicher gezogene Grenze ist von Zeit und Ewigkeit, von Himmel und Erde, von Geist und Fleisch, von Sünde und Gnade, von Diesseits und Jenseits, von Gericht und Vergeltung.

Denn es ist nicht so, wie alle Theologen, Kirchenmänner und mitleidigen Seelsorger gerne möchten, daß das Evangelium die einfache, direkte, mit prächtigen Worten zu beschreibende und mit brünstigen Gefühlen zu umfassende und in redender oder schweigender Andacht zu meditierende Offenbarung der Ewigkeit und ihres alles verklärenden und zur Einheit bringenden Lichtes wäre. Diese Offenbarung ist in der Tat nichts anderes als „die Offenbarung der schlechthinigen Verborgenheit“ Gottes.¹ Macht man aus ihr nicht ein Dogma, verwandelt man sie also nicht, ob man nun will oder nicht, in einen menschlichen Bewußtseinsinhalt, läßt man sie in Ehrfurcht sein, was sie ist, nämlich die Offenbarung, so ist nur möglich, daß sie den Menschen in ihre Verborgenheit, in ihr Dunkel hineinlockt, um ihm dort in dieser Verborgenheit und Dunkelheit zu offenbaren, was sie zu offenbaren hat. Und das kann nur dies sein, daß diese

¹ E. Sirsch, Deutschlands Schicksal, 2. Auflage.

Verborgenheit nicht einfach schlechthin Gottes Verborgenheit ist, wäre sie das, so wäre sie ~~um~~ nicht offenbar; dann wäre Gott eben schlechthin verborgen und nie wäre auch nur sein Gedanke in einem Menschenhirn aufgetaucht. Ist sie nicht einfach schlechthin Gottes Verborgenheit, so kann sie nur seine offenbarte Verborgenheit vor den Menschen sein. Die aber ist nichts anderes als die Offenbarung der Sünde der Menschen. Und es ist noch etwas zu sagen: Diese offenbarte Verborgенheit Gottes ist auch nicht nur einfach schlechthin die Verborgенheit Gottes vor den Menschen, und sie ist darum auch nicht nur einfach und schlechthin die Offenbarung der Sünde der Menschen, das wäre immer nur ein Gedanke, nur ein Einfall, nur ein logischer Schluß eines Menschen aus irgendwelchen Voraussetzungen, sondern sie ist eben die offenbare, das aber heißt einfach: die reale, sichtbare, hörbare, tastbare Verborgенheit Gottes vor den Menschen, das aber ist der Mensch, iste homo Jesus Christus.¹ Und wenn diese Verborgенheit in ihrer Sichtbarkeit noch nicht genügend charakterisirt ist: sie ist das Kreuz jenes als vermeintlichen Aufrührers hingerichteten Jesus von Nazareth, von dem die, die ihn sahen, hörten, betasteten, gesagt und geglaubt haben, er sei gestorben als der Sohn Gottes. In diesem Kreuz wird die Verborgенheit der Offenbarung, wird darum in der Verborgенheit der Offenbarung Gott sichtbar. Und dieses Kreuz, das die Sünde der Menschen in der furchtbaren Unwissenheit der Sünde sich selbst als unverwischbare Offenbarung ihrer selbst aufgerichtet hat, ist gerade dann und nur dann, wenn ~~es~~ in der Verborgенheit seiner Göttlichkeit zur Offenbarung der Sünde wird, die Vergebung dieser Sünde. Dieser Offenbarung ihre Verborgенheit nehmen, würde darum heißen: das Kreuz aufheben; würde heißen: die Offenbarung der Sünde wieder verhüllen; würde heißen: die Vergebung der Sünde zunichte machen.

Hier in dieser Verborgенheit, die aber die Verborgенheit der Offenbarung ist, das heißt: die Sichtbarkeit Gottes in dieser Welt, hat die Kirche ihren Platz und nirgend sonst. Aber nicht die Kirche ist die Sichtbarkeit Gottes in dieser Welt. Sie kann nur zeugen von ihr und ihrem eigenen Zeugnis glauben. Aber nicht nur von

¹ Luther, commentarium in ep. ad Galatas. Erl. Tom I, pag. 48.

Gott überhaupt, von dem schlechthin verborgenen Gott zeugt sie — tut sie das, so ist sie nicht Kirche, sondern auch mit diesem Zeugnis nur ein Stück der Welt und in nichts von dieser unterschieden; denn die ganze Welt und alles in ihr ist Zeugnis von Gott überhaupt — sondern sie zeugt von dem in seiner Verborgenheit sichtbaren Gott; sie zeugt, will das sagen, von dem Gekreuzigten; sie zeugt, heißt das weiter, von der Sünde und von ihrer Vergebung.

So steht sie genau an der wirklich zweideutigen Stelle, wo der Mensch zugleich *justus et peccator, amicus et hostis Dei*, Gerechter und Sünder, Freund und Feind Gottes ist¹.

Das ist wahrhaftig keine Stelle, an der es möglich wäre, so fest zu stehen, daß man andere von ihr fortdrängen könnte. Hier lassen sich schlechterdings nicht die *justi* von den *peccatores* scheiden. Wer es doch tun wollte, würde nur beweisen, daß er genau zu denen gehört, von denen er sich scheiden will; sonst würde er hier keine Scheidung vollziehen wollen. Denn man kann nicht *justus*, nicht gerecht sein, ohne ein *peccator*, ein Sünder zu sein und zu den Sündern zu gehören. Ob man ein Sünder sein kann, ohne gerecht zu sein, darüber wird der nichts zu sagen wagen, der selbst ein Sünder ist.

So steht die Kirche nur da an ihrem Ort und ist nur da wirklich Kirche, wo sie unter dem Kreuz steht.

Was aber heißt das?

Zunächst und immer wieder heißt es dies, daß dies der Auftrag der Kirche ist, durch ihr Zeugnis vom Kreuz „den Seelen von Sünden und Tod zur Gnade und Leben zu helfen und ihnen die Gerechtigkeit zu geben ohne allen Verdienst der Werke allein durch Vergebung der Sünden“². Alles, was sie sonst noch tut ist vom Übel.

Dann heißt es weiter, und es ist das doch nichts anderes als das erste: sie trägt selbst das Kreuz oder sie ist nicht Kirche. Das Kreuz tragen aber läßt sich nicht ohne weiteres und direkt auf jedwede Bedrängnis beziehen, denn das Kreuz ist das Holz der Sünde. Eine Bedrängnis hört erst da auf, nichts anderes als eben eine Bedrängnis, eine Not zu sein, die einem nichts anderes aufgibt, als auf Abhilfe für sie zu sorgen, wo sie in engster Beziehung zur

¹ Luther, a. a. O. pag. 335. — ² Luther, E. A., 31, 131.

Sünde gesehen wird. Dann aber kann nicht das erste und wichtigste Anliegen sein, diese Bedrängnis und Not zu beseitigen. Dann kann das erste und einzige Anliegen nur sein, daß die Sünde, deren Folge diese Not und Bedrängnis sind, ihre Vergebung finde. Ihre Vergebung aber findet sie am Kreuz; das aber heißt nicht, daß ihr irgend etwas von ihren, wenn ich so sagen darf, irdischen Folgen abgebrochen wird. Die Not und Bedrängnis, in die sie geführt hat, bleiben. Die irdische Kontinuität einer Tat wird nicht durchbrochen, wenn sie als Sünde vergeben wird. Sie bleibt verflochten in das unzerreißbare Gewebe der irdischen Kausalität, nach vorwärts und nach rückwärts. Aber das alles wird insgesamt in eine neue, andere, umfassende, die Grundbedeutung alles Geschehens umwandelnde Ordnung eingestellt: Sünde wird verwandelt in Gnade. Aber das geschieht am Kreuz, und das Kreuz ist die sichtbare Verborgenheit Gottes. Und niemand sieht mit dem blinden Glauben, der nebula cordis, die allein „erkennen“ kann, was hier zu sehen ist, wem hier nicht, gerade hier und immer wieder hier seine Sünde offenbar wird. Zum Zeichen, daß ihm seine Sünde offenbar geworden, und — was hier, an dieser Stelle, aber auch nur an dieser Stelle, wo das Kreuz steht, wo die Verborgenheit Gottes sichtbar ist, dasselbe heißt — zum Zeichen, daß ihm seine ihm offenbar gewordene Sünde vergeben ist, mag einer dies nehmen, daß ihm diese Verborgenheit zur Sichtbarkeit, zur Offenbarung geworden ist, und er darum in dieser Verborgenheit aushalten kann, daß er hier getrost blind bleiben mag; daß ihm die Erniedrigung, die er hier erfährt, zur Erhöhung wird, so daß kein Anlaß ist, gar keiner, ihre Tiefe zu verlassen. Und wenn hier auch nicht die Sünde bleibt, wenn sie auch verwandelt wird in lauter Gnade, so bleibt ganz gewiß zum Zeichen, daß hier Sünde vergeben und Gnade geschenkt wird, die Bedrängnis und die Not, in die sie einen gebracht hat. Aber sie bleiben nun als Zeichen der Gnade, in die die Sünde hier verwandelt wird; sie bleiben als Erhöhung, ihre Schwachheit bleibt als Kraft. Das also heißt, das Kreuz, nein, sein, ja wirklich: sein Kreuz tragen. Und darum kann es von diesem Kreuz heißen, daß seine Last, aber eben: seine Last leicht ist und sein Joch sanft.

Auf die Kirche und ihre gegenwärtige Lage angewendet bedeutet dies etwa folgendes:

Bleiben wir bei dem Gegensatz, von dem wir ausgingen: Volkskirche/Bekenntniskirche. Denn abgesehen von der der Kirche wesentlichen Spannung, die sich in diesem Gegensatz anzeigt, bewegt der Kampf dieser beiden Anschauungen die Anhänger der Kirche heute am tiefsten. Es ist das nicht zufällig und hat nichts zu tun mit den persönlichen Einfällen und Überzeugungen einiger unruhiger und von mehr oder weniger vereinzelter Ideen beeinflusster Köpfe, wie man es hier und da noch auf bekenntniskirchlicher Seite darstellt. Sondern es handelt sich dabei um den Gegensatz zwischen der Kirche und allem, was man etwa modernes Denken nennen kann. Daß Kirche und moderner Geist stracks auseinandergehen und das nicht nur in einzelnen Anschauungen und Voraussetzungen, wo eine Apologetik zur Not vielleicht — wie soll man sagen? — nun ja, apologetische Brücken bauen kann, sondern daß sie in der Totalität ihres Wesens sich voneinander scheiden, das nicht zu sehen, ist die Eigentümlichkeit der in dieser Hinsicht um ihrer Existenz willen optimistischen Kirchenmänner. Und in diesem nicht sehenden und nicht sehen wollenden Optimismus unterscheiden sich die Verfechter der Volkskirche und die der Bekenntniskirche nicht im geringsten voneinander. Die Volkskirchler sehen nicht, daß man dem Bewußtsein des modernen Menschen niemals beibringen kann, daß die Kirche nicht mit allem, was sie hat, einer total anderen Welt angehört, als die seine ist, auf die er sehr stolz ist. Und daß er das ist, ist auch nicht zufällig. Denn seine Welt ist der Ausdruck eines auf seine schöpferische autonome Kraft stolzen Menschen. Die Kirche ist das aber gerade nicht, und alles, was sie zur Welt und zum Menschen zu sagen hat, stammt nicht aus dem Stolz auf die Autonomie des Menschen und will nicht den Stolz auf diese Autonomie.

Die Bekenntniskirchler sehen zwar, daß die Auseinandersetzung mit den Volkskirchlern, mit dünnen Worten gesagt, der Kampf um das Evangelium ist. Aber sie sehen nicht, daß die Volkskirchler der einzige, allerdings nicht gerade klare und starke Versuch sind, den

der moderne Geist macht, ein Verhältniß zur Kirche zu gewinnen. Sie sehen deshalb auch nicht, daß dieser Kampf um das Evangelium nicht gegen ein paar unruhige, eigenbrödlertische Köpfe zu führen wäre, sondern gegen keinen anderen als gegen den modernen Geist. Und da auch nicht gegen ein paar ausgefallene Anschauungen und Voraussetzungen, denen man mit Apologetik zu Leibe rücken kann. Wobei diese Apologetik allemal ein lächerliches Ruhmesgeschrei anfängt, wenn das unablässig am Werke arbeitende moderne Denken aus seinem Bau gelegentlich Hypothesen herauslöst, die der Apologetik besonders fatal waren. Die Tragweite der neu eingesehenen Hypothesen aber pflegt die Apologetik nie sofort einzusehen, weil sie ihrem Wesen nach mit Lathenbütern handelt.

Für den, der sehen will, ist es keine Frage, daß in der geschichtlichen Entwicklung die Wege der Kirche und ihres an die Lehre gebundenen Denkens einerseits und die Wege der menschlichen Vernunft und ihres lediglich auf sich selbst gestellten Denkens andererseits weit auseinander gegangen sind. Und wer sehen will, sieht auch, daß diese Wege, wenn sie eingehalten werden, immer weiter auseinander gehen werden. Da ist kein Umbiegen, kein Brückenschlagen möglich. Man sollte darüber, daß das so ist, nicht ein Wort zu verlieren brauchen. Man sollte aber gründliches Nachdenken darauf verwenden, daß man fände, warum die Situation so ist, wie sie ist.

Wir wollen fragen, was diese Situation von der Kirche aus gesehen bedeutet. Vielleicht, daß wir dann auch erkennen, warum sie so geworden ist, wie sie heute ist.

Von der Kirche aus gesehen bedeutet diese Situation die Gefahr der — menschlich gesprochen — endgültigen Verhüllung des Evangeliums. Wie aber hat es dazu kommen können? Stellt man diese Frage vom Evangelium her — und die Kirche kann nicht gut anders, als sie von ihm aus stellen, oder sie stellt die Frage schon nicht mehr als Kirche —, so wird man den Grund nicht auf der anderen Seite, also bei der menschlichen Vernunft und ihrer Eigengesetzlichkeit suchen können. Denn deren Gegensatz gegen das Evangelium ist kein Novum, nichts, was nicht schon immer gewesen wäre; ist nichts, was

nicht von Anfang an zu überwinden gewesen wäre. Der Grund kann also allein bei der Verkündigung des Evangeliums gesucht werden, also bei der Kirche selbst.

Man pflegt den Vorgang, um den es sich hier handelt, in der Geschichte etwa so zu bezeichnen, daß man sagt, das menschliche Denken habe sich um die Wende des Mittelalters zur Neuzeit aus der Dienstbarkeit der Kirche befreit. Und man weiß, daß sich damals mit dem Denken das ganze Leben und die ganze Lebensgestaltung des Menschen aus dieser Hörigkeit zu lösen und sich allein aus seiner Eigengesetzlichkeit heraus zu formen begann. Das Verhängnis war nun nicht, daß das Denken sich befreit hat, sondern daß es sich aus der Dienstbarkeit der Kirche befreien mußte. Denn wo die Kirche zur Herrin wird, da kann es nicht anders sein, als daß sie ihren Auftrag, daß sie das Evangelium verraten hat. Da steht sie nicht mehr an der Stelle, an der sie allein stehen sollte, an der Stelle, an der das Kreuz steht.

Die Kirche hat den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, und das ist, wie wir sehen, die sichtbare Verborgenheit Gottes im Kreuz. Das aber heißt: die Kirche hat den Auftrag, die Menschen an diese Stelle zu führen, an der das Kreuz der Sündenoffenbarung und Sündenvergebung steht. An dieser Stelle, in der Sündenoffenbarung und Sündenvergebung wird der Grundwille des Menschen gebrochen, sich selbst und das Seine zum Gott zu machen. Hier ist darum die Autonomie, die Freiheit, die sich zum Ewigen in unmittelbarer Beziehung weiß, die den Menschen mit dem Besten und Edelsten seines Wesens den Himmel berühren läßt, aufgehoben.

Hier weiß man, daß diese Freiheit, diese Autonomie, dieser Wille, der zum Himmel, der die Ewigkeit will, hoffnungslos gebunden ist. Hoffnungslos, solange er sich selbst frei machen will, solange er an seine Freiheit und Autonomie glaubt. Hier ist die Eigengesetzlichkeit, die der Mensch für sich und all das Seine, für Staat und Familie, Kunst und Wissenschaft aus der ewigen Schöpfung her in Anspruch nimmt, erkannt als die Eigengesetzlichkeit des von Gott gelösten, von Gott abgefallenen Menschen. Hier ist erkannt, daß gerade diese Schöpfung, aus der der Mensch kommt mit allem, worauf er stolz

ist als auf sein eigenstes Werk, nicht mehr die ewige, reine Schöpfung ist, sondern die, die der Erlösung entgegen harret. Was aber hier dem Menschen und dem Seinen an Eigengesetzlichkeit bleibt, das meint nicht mehr den Himmel und die ewige Schöpfung, das meint nur noch die Erde und die Gebundenheit an die irdischen, gar nicht himmlischen und gar nicht ewigen Möglichkeiten. Und auch diese irdische Eigengesetzlichkeit zieht sich ihre Grenzen nicht selbst. Sie sind ihr gezogen durch das, was dem Menschen allein Grenzsteine setzt: durch das Kreuz und das Evangelium.

Das ist die Gebundenheit der Menschen, den die Kirche an die Stelle führt, an die sie die Menschen durch ihre Verkündigung führen soll. Aber wehe der Kirche, wenn sie meint, sie habe gebunden, sie sei die Herrin; wehe ihr, wenn sie zwar die Menschen an diese Stelle führt, aber sich selbst daneben stellt und sich nicht selbst den Willen zu ihrer Autonomie, den in diesem Leben nie zu tötenden satanischen Willen binden läßt, durch das Evangelium Macht zu bekommen über die Menschen. Das Evangelium und nur das Evangelium soll Macht haben über die Menschen. Und es soll zuerst und vor allem Macht haben über die Kirche. Denn was soll die Kirche aus dem Evangelium für sich anderes hören, als was sie selbst aus ihm den anderen verkündigt: Sündenerkenntnis und Sündenvergebung! Aber was hört einer schwerer für sich als das, was er für andere sagt! Und doch hören die anderen nicht, was er sagt, wenn er nicht selbst und zuerst hört.

Hier hat die Kirche ihr Kreuz zu tragen, hier kann dieses Kreuz erhöht werden: hören die anderen ihre Verkündigung des Evangeliums nicht, so ist es darum, weil sie selbst es nicht hört. Erfüllt sie nicht mehr ihr Amt, „den Seelen von Sünden und Tod zu Gnaden und Leben zu helfen“ — und man mag sagen, was man will: sie mag heute dies und das tun, vielleicht sogar manches Nützliche, dieses Amt, das allein ihr Amt ist, erfüllt sie heute nicht —, so ist das deshalb, weil sie ihren eigenen Tod und Sünde nicht sieht und darum auch nicht ihre Gnade und Leben, weil sie selbst das Kreuz ihrer Sünde nicht trägt, das das Kreuz der Vergabung ist.

Damit sprächen wir also endlich von der Aufgabe der Kirche. Ich bereitete gleich zu Anfang darauf vor, daß unsere Überlegungen wahrscheinlich nicht auf praktische Vorschläge und Anweisungen hinauslaufen würden. Ich habe darum über die Aufgabe der Kirche in allem Ernst nicht mehr zu sagen als dies: Sie soll ihr Kreuz tragen und soll, was sie selbst tut, den anderen verkündigen. Dann erfüllt sich vielleicht wieder die Verheißung: das Volk, das im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht.

Wem das nicht genug ist, dem kann ich nicht helfen. Denn hier gibt es keine andere Hilfe. Auch der Thüringische Volksdienst ist keine, den man mit großem und zweifellos gut gemeintem Bemühen als Presse-, Reder-, Gemeinde- und Jugenddienst organisiert. Aber mir scheint, man will damit nur das schwere thüringische Kirchenkreuz abtragen, und man sieht noch nicht, daß hier nicht abgetragen, sondern getragen werden müßte. Und wenn man das gesehen hätte, dann wäre die fröhliche und hemmungslose Betriebsamkeit dieses Volksdienstes nicht mehr möglich.

Sage ich nun doch noch einiges über die Aufgabe der Kirche, so muß ich vorher mit allem Nachdruck betonen, daß ich nicht eigentlich mehr über die Aufgabe spreche, sondern über die Wirkungen der bereits erfüllten Aufgabe. Denn alles, was noch darüber hinaus zu sagen ist, daß die Aufgabe der Kirche ist, ihr Kreuz zu tragen und die Botschaft dieses Kreuzes zu verkündigen, darf nicht als Aufgabe, darf unter keinen Umständen als Absicht oder Zweck gemeint werden, sondern kann nur die Wirkung, nur die Folge meinen. Sonst wird es ganz gewiß nicht erreicht. Denn man kann das Kreuz nicht tragen zu einem anderen Zweck als eben zu dem, daß man es trägt. Denn dann wäre das Kreuz nicht mehr selbst die Erhöhung, und dann wäre es nicht mehr das Kreuz, das hier gemeint ist, nämlich das Kreuz Christi, das Kreuz der Sündenoffenbarung und Sündenvergebung.

Aber es ist wahrscheinlich, daß ein solches Kreuztragen eine nicht unbeträchtliche Wirkung auf das Leben haben wird, daß die Haltung, die man da einnimmt, sich auch in der Haltung zum Leben

zeigen wird. Das kann schon deshalb nicht gut anders sein, weil ja mit diesem Kreuztragen nicht etwas gemeint ist, das ein besonderer Kreis neben oder in dem alltäglichen, empirischen Leben wäre. Es geht ja dabei um gar nichts anderes als um das tatsächliche Sein und Tun des Menschen, dessen Bedeutung, dessen Wert und Sinn hier offenbar wird, auf das von hier aus ein sehr bestimmtes Licht fällt, dem hier, wie wir schon sahen, ein deutlich bestimmbares Ziel gesetzt wird.

Das Wesentliche und am meisten in die Augen Fallende wäre eben jene Gebundenheit, von der wir schon sprachen, die allem Tun und Sein des Menschen nimmt, was ihm in den Augen der Zeitigen erst Sinn gibt, nämlich seine unmittelbare Bezogenheit auf das Unbedingte, seine unmittelbare Begründetheit auf das Ewige. In diesem Sinne der unmittelbaren Bezogenheit auf das Unbedingte davon reden wollen, daß alles Tun des Menschen Gottesdienst sein müsse, daß alle Dinge dem Menschen aus ihrer Wesenstiefe zu Quellen des Ewigen werden sollen, bedeutet hier, von der Stelle aus, an der die Kirche steht und auf die sie die Menschen führen soll, nicht nur die Sinnlosigkeit, daß man absolute Gegensätze: Zeit/Ewigkeit, Mensch/Gott durch allmähliche Übergänge und Veränderungen überwinden wollte, sondern es bedeutet noch sehr viel Schlimmeres, nämlich den sündhaften Willen des Menschen, sich selbst das schöpferische Wissen und die schöpferische Gewalt Gottes anzumessen, sich selbst zum Gott zu machen. Genau das, was dem Menschen sonst, wenn er ungebunden, stolz auf die schöpferischen Tiefen seines eigenen Wesens auf sich selbst steht, als die Rechtfertigung seines Seins erscheint, genau das wird hier erkannt als seine tiefe, verhängnisvolle Ungerechtigkeit.

Zum anderen aber bedeutet diese Gebundenheit des Menschen die Heiligung seines ganzen Seins und Tuns. Noch einmal: ganz gewiß nicht die Heiligung aus seinen eigenen schöpferischen Tiefen. Und auch nicht die Heiligung aus seiner sittlich reinen Qualität. Denn es ist ja die Heiligung eines als sündig erkannten — und wäre es auch von sich aus das sittlich reinste — Tuns. Diese Gebundenheit ist die Heiligung des Kreuzes und also weder die Heiligung des dionysischen Rausches noch des apollinischen Gleichmaßes, weder die

quellende Heiligung der Romantik noch die strenge des kategorischen Imperativs. Denn daß sie die Heiligung des Kreuzes ist, das bedeutet unentrinnbar, daß hier nur sündiges Tun geheiligt wird, und zwar so sündiges Tun, daß um seinetwillen das Kreuz errichtet werden mußte. Von daher ist es gesprochen, wenn gesagt wird, daß alles Tun und Sein unter der Sünde steht und alles Tun und Sein des Menschen nicht mehr und nicht weniger als Auflehnung gegen Gott ist; daß alles kulturelle, staatliche, künstlerische, wissenschaftliche Schaffen nichts anderes ist als der Irrsinn eines babylonischen Turmbaues, bis er dieses Kreuz als die Offenbarung seines verborgenen Sinnes begreift, der nichts anderes ist als ein Raub an Gott. Das Kreuz als diese Offenbarung begreifen, heißt aber auch, es als die Offenbarung der jenseitigen, das aber sagt nichts anderes als: göttlichen Vergebung der Sünde dieses Raubes begreifen.

Diese Heiligung des Kreuzes, diese Vergebung der Sünde bedeutet es, daß der Grundwille des Menschen gebunden ist. Der Grundwille des Menschen: das ist jener in diesem Leben nie zu tötende, teuflische Wille, den wir schon an der Kirche erkannten als den Willen, selbst die Sichtbarkeit Gottes zu sein und so selbst Macht zu haben über die Menschen. Das ist der Wille, der allein macht, daß der Mensch sündigt, daß der Mensch überhaupt sündigen kann. Das ist also der Wille, der einzig und allein Sünde ist. Das ist aber auch der Wille, der in allem ist, was der Mensch tut. Es ist ein hoher Wille. Denn es ist ein teuflischer Wille. Er erkennt sich nicht immer in seiner Höhe, und dann wirft er sich an das Nächste weg und ist gemein. Oder er erkennt sich und sein wirkliches Ziel, und dann greift er nach dem Fernsten und Schwersten und ist der sittliche oder religiöse Wille. Eben der Wille, um dessentwillen das Gesetz und jedes Gesetz gegeben ist, damit es ihn demütige und erniedrige. Und so tief ist dieser Wille in das Wesen des Menschen gesenkt, daß man wohl von ihm als von dem tiefsten Willen der Schöpfung, wie sie nun geworden ist, reden kann und von allen seinen Werken in diesem Sinne sagen kann, daß sie Werke der Schöpfung selbst sind. Aber so lange dieser Wille ungebrochen ist, ist die Schöpfung verkehrt und von keinem seiner Werke ist zu sagen, daß sie Gottes Offenbarung sind. Denn solange sind sie Offen-

barungen der menschlichen Sünde, des ungebrochenen Grundwillens des Menschen, und wo das Gesetz gesehen wird, da sind sie zugleich Offenbarung von Gottes Zorn und Fluch.

Das alles ist dann anders, wenn dieser Wille gebunden ist: unter dem Kreuz, wenn er das Kreuz trägt. Dann steht auch die ganze Schöpfung unter dem Kreuz. Das bedeutet nicht, daß die durch die Sünde verkehrte Schöpfung nun wieder zur reinen, seligen Schöpfung Gottes wird, die sie war, ehe die Sünde sie verkehrte. Wir sahen schon: es wird der Sünde nichts von ihren irdischen Folgen abgebrochen, die Bedrängnis, in die sie geführt hat, bleibt. Und so bleiben alle Folgen der Verkehrung der Schöpfung. Aber steht die Schöpfung unter dem Kreuz, trägt der Wille, der sie verkehrte, das Kreuz, so wird auch ihre Bedrängnis zur Erlösung, so wird auch dieses Kreuz erhöht. Und gerade die Unvollkommenheit der Schöpfung, gerade ihre Not, also ihr Hinweis auf die Sünde, die sie in diese Not stürzte, ihr ihre Vollkommenheit nahm, gerade die Unvollkommenheit ist nun der Hinweis auf die Göttlichkeit der Schöpfung. So und nur so kann alles auf dieser Erde und in diesem Leben, wie Luther sagt, dem Menschen zum Worte Gottes werden. Denn niemals ist das Wort Gottes ohne Kreuz, niemals kommt es anderwärts her als vom Kreuz.

Man kann von hier aus unschwer die Linien weiter ziehen, die ein Bild des menschlichen Lebens geben würden, wie es sich von hier aus im kulturellen Aufbau darstellen würde. Es mag genügen, wenn ich wiederhole, daß im Gegensatz zu der heute geltenden Auffassung, die das alles unter das Zeichen einer sich mit dem Ewigen unmittelbar berührenden Freiheit stellt, hier alles unter das Zeichen der Gebundenheit gestellt wird.

Nun ist das allerdings eine Parole, die heute nicht mehr ganz selten ist. Das hierarchische Verlangen regt sich an allen Enden, und das Verlangen, sich in Ergebenheit und Blindheit führen und binden zu lassen und einem anderen die Verantwortung zu übertragen, kommt ihm entgegen. Nichts davon ist hier gemeint. Die Kirche wird hier wahrhaftig nicht aufgerufen zu neuer Hierarchie. Die Kirche wird gewarnt, nur einen Schritt zu tun, nur einen Finger zu bewegen, um den Menschen und ihrem kulturellen Leben auf direkte Weise zur

Gebundenheit zu verhelfen. Noch einmal: alles, **was** ich zuletzt gesagt habe, ist nicht mehr Auftrag der Kirche, sondern ist Folge ihres erfüllten Auftrages. Ihr Auftrag aber ist allein der, das Kreuz zu tragen und indem sie es trägt, sein Evangelium zu verkündigen. Erfüllt sie diesen Auftrag, dann mag es sein, daß Menschen durch sie diese Gebundenheit finden, die aber auf keinerlei Weise eine Gebundenheit durch andere Menschen oder durch eine Institution ist, sondern allein die Gebundenheit durch Gott, die Gebundenheit dessen, der das Kreuz trägt.

Die Frage nach der Autorität

Man wird kaum nötig haben, Beweise beizubringen für die Behauptung, daß die Frage nach der Autorität, das heißt die Frage danach, **wo** es Autorität gibt und wie und ob es sie überhaupt geben kann, eine der dringendsten, ja, wenn nicht vielleicht die dringendste Frage überhaupt ist. Denn diese Frage ist ja wahrhaftig nicht nur eine der vielen allgemeinen akademischen Fragen, die **man** mehr oder weniger um ihrer selbst willen aufwirft, um sich etwa über den Tatbestand, der mit ihnen bezeichnet ist, nach allen möglichen Richtungen hin Klarheit zu verschaffen. Wobei dann die Antwort, die etwa gegeben wird, gar nicht das Wichtigste zu sein braucht. Bei dieser Frage nach der Autorität liegt nachgerade alles an der Antwort, die auf sie gegeben wird. Ja, **es** liegt nicht nur alles an der Antwort, sondern darüber hinaus an der Autorität dieser Antwort und ob sie mit Autorität gegeben wird oder nicht. Denn nur dann, wenn diese Antwort selbst Autorität hat, ist sie die Antwort, auf die bei dieser Frage alles ankommt.

Die Situation ist heute so, daß keine Autorität, zum mindesten keine, die dieses Namens wert wäre, vorhanden ist, vorhanden sein kann. Denn unser Leben treibt sich hin in der tollen und alles beherrschenden Fiktion, als wären wir allesamt Menschen, die keine Autorität nötig haben. Darum gilt uns die Autorität als etwas sittlich und geistig Minderwertiges. Da, wo man die geistigen Mächte aufruft, die das menschliche Leben beherrschen und formen, führen und begrenzen sollen, ruft man darum wohl nach der Freiheit und allem, **was** ihr verwandt ist. Wo aber die Freiheit die ist, die dem Menschen und seinem Leben ewigen Gehalt verbürgt und die Linien seines Wesens in eine ewige Gestalt ausziehen soll, da ist schlechterdings kein Raum für die Autorität, da kann die Autorität nur etwas

drritten und vierten Ranges in der geistigen Welt sein, nur etwas, das kein dauerndes Recht hat, sondern höchstens zu einer Notkonstruktion gehört. Gerade das aber kann die Autorität wieder nicht sein. Autorität kann überhaupt nur sein, wenn sie ihren Platz unmittelbar an dem Stuhl des Höchsten hat, wenn sie ewige Geltung besitzt. Wenn die Autorität hier ihren Platz hat, dann kann sie wohl aus dieser hohen Region hinabsteigen bis in die tiefsten und niedrigsten Regionen des irdischen Wesens und kann auch den tiefsten in ihrer Erniedrigung von dem dann allerdings gedämpften Licht der edlen Regionen abgeben. Von dem gedämpften Licht sage ich; denn es ist schon so, daß trotz aller Höhe und alles Adels nur noch ein gedämpftes Licht auch auf die höchsten und edelsten Regionen des Menschentums fällt, wo sie Autorität über sich wissen und sich ihr fügen. Aber nach unserer und unserer Zeitgenossen Meinung brauchen sich zum mindesten die edlen Regionen des Menschentums nicht der Notwendigkeit der Autorität zu fügen. Denn die liegen nach dieser Meinung in dem ungebrochenen Licht einer schöpferischen Freiheit. Der sittliche, der schöpferisch entscheidende Mensch braucht nach dieser Meinung keine Autorität; er ist sich selbst Autorität und Gesetz. Er trägt die Normen für sein Tun in seinem eigenen freien Willen.

Weil diese Meinung uns beherrscht, darum kann aber auch keine Autorität, die dem sittlichen Menschen auf der höchsten Stufe des Menschseins geböte—und nur, wenn sie da zu gebieten hat, ist sie Autorität—, zu denjenigen Regionen des Menschentums hinuntersteigen, deren allzu evidenten Notwendigkeiten jene Fiktion, es gäbe irgend eine Möglichkeit menschlichen Lebens ohne Autorität, nur gar zu sicher als Fiktion entlarven. Und die Folge ist, daß diese Regionen des Menschentums und ihre harten, schweren Notwendigkeiten, die der geistigen Führung mehr als alles andere bedürfen, sich selbst überlassen bleiben. Aus sich selbst aber und auch aus ihren härtesten Notwendigkeiten, die nun nichts anderes sind als die Notwendigkeiten der geistlosesten Materie, können sie keine Autorität schaffen. Denn die ist eine geistige Realität und kann nur und allein aus dem Geist geboren werden. Reicht dann nicht die rohe, brutale Ge-

walt aus, um Ordnung und Leistung, Maß und Gesetz herzustellen — und man weiß, wie wenig weit die nackte Gewalt reicht! Sie genügt immer nur sozusagen für den ersten und dann auch nur blinden Griff —, dann wird auch hier nach der Fiktion von Freiheit und Einsicht, Güte und freiester Selbstzucht gegriffen. Und es wird dann so getan, es muß dann so getan werden, als sollten auch diese ganz anderen Gesetzen folgenden Notwendigkeiten des allzu Realen mit denjenigen Maßstäben gemessen und mit denjenigen Motiven bewegt werden, die ja schon für alles edlere, freier bewegliche Menschentum des sogenannten persönlichen Lebens mehr schmückende und täuschende Fassade, als haltende und bestimmende Struktur sind. Und dann entstehen so grauenhafte und schon gar nicht mehr subjektive, sondern zwangsläufige Verlogenheiten wie etwa — um das noch nicht einmal schlimmste Beispiel zu nennen — die moderne Politik. Und es geben sich alle die hoffnungslosen Fragen auf wie: Politik und Moral, Geschäft und Sittlichkeit, Macht und Geist, Gemeinschaft und Individualität und so weiter ohne Ende. Dabei ist an diesen Fragen, wie die Dinge einmal liegen, noch das beste ihre Hoffnungslosigkeit, die Aussichtslosigkeit, eine wirkliche Antwort auf sie zu finden. Es kommt weiter zu der unheilvollen Zweigesichtigkeit unseres ganzen Lebens. Wir geben uns den Anschein, als stünde unser Leben in allen seinen Äußerungen und Gestaltungen auf dem Geist und als baute es sich aus dessen Freiheit zu einer Offenbarung des schöpferischen Geistes auf. Und zugleich zwingt uns mit zähem Zwang die Schwere der Materie. Und weil wir dem Geist, so wie er sich uns und wie er sich in uns vorgeblich offenbart, unbedingte Freiheit und Schöpferkraft zusprechen — etwas anderes schiene uns Verrat am Geiste selbst zu sein —, so dürfen wir und können wir den Zwang der Materie nicht anerkennen. Denn auch diesen Zwang können wir, wenn wir ihn denken, nicht anders wie als einen unbedingten, absoluten, der Freiheit des Glaubens keinen Raum lassenden denken. Wir können nicht anders, weil wir aus der Folgerichtigkeit der anfänglichen Konzeption vom Wesen des Geistes nicht herauskönnen. Und so stehen sich die beiden Gedankensysteme und die beiden Gesamtlebensanschauungen des Idealismus und des

Materialismus einander gegenüber mit der Unerbittlichkeit zweier Gegner, die im Grunde gleichen Wesens und gleicher Abstammung sind und darum im anderen die gefürchtete und unwiderlegliche Entlarvung der heimlich immer gewußten Selbsttäuschung wittern. Alle Vermittlungen, die genau so haltlos wie zahllos sind, enthüllen sich sehr bald als Kompromisse, die der ursprünglichen Konzeption des Geistes als eines freien, ganz nur auf sich stehenden und nur sich selbst gehorchenden und aus sich frei schaffenden Geistes etwas abzubrechen versuchen, aber die dann doch mit ihm als der allein geltenden und allein Wahrheit gebenden Voraussetzung weiterdenken. Wenn dann diese Vermittlungsversuche als unhaltbare und sich über ihre eigenen Voraussetzungen täuschende Kompromisse erkannt sind, so bleibt nichts, als entweder den Idealismus bis zum heroischsten, man kann auch sagen: bis zum gläubigsten Nicht-sehen- und Nicht-anerkennen-wollen der harten, gar nicht geistbeherrschten Materie durchzuführen oder genau daselbe, nur im umgekehrten Sinne, mit dem Materialismus zu tun. Die das tun, sind in unseren Tagen nicht selten. Man braucht nur an die hundert und aberhundert Lebenserneuerungsbestrebungen und Reformversuche, an die politischen Rechts- und Linksradi-kalen zu erinnern, um eine bunte Sammlung von Beispielen an der Hand zu haben; da sieht man, je nachdem, komische, lebenswürdige, bewunderungswürdige Menschen. Aber gleich sind sie alle in diesem, daß sie seltsam blind sind für die Wirklichkeit. Träumer sind sie alle: sie träumen, was sein könnte und sein würde, wenn eine bestimmte Voraussetzung erfüllt wäre. Nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen und die Dinge nicht mehr so wären, wie sie sind, daß sie nicht mehr dieses unentwärtbare und mit gar keiner Theorie und Ideologie zu übersehende und zu leitende Durcheinander und Ineinander wären von Geist und Materie, Freiheit und Zwang, Wahrheit und Lüge, Edlem und Gemeinem, Trägern und Ruhelosern. Für den Fall, daß diese Voraussetzung einmal einträte, haben sie dann die schönsten und mannigfaltigsten Vorschläge für ein neues Leben bereit. Aber gerade diese Voraussetzung dürfte nicht gemacht werden. Nicht nur deshalb nicht, weil sie schlechthin unmöglich ist, sondern weil sie ja gerade das

Ziel, die Aufgabe ist, das nun erst herbeigeführt, die nun erst angegriffen werden soll. Es ist außerdem sinnlos, diese Voraussetzung zu machen. Denn träfe sie zu, wären also Menschen und Dinge nicht mehr, was sie sind, dann brauchte es alle diese Lebenserneuerungen und -reformen nicht mehr. Das ist der Trug aller dieser Utopien, daß sie voraussehen, was sie doch erst schaffen sollten, was sie aber gerade nicht schaffen können. Die wirkliche Aufgabe aber ist gerade, solche Maßstäbe und solche Motive zu finden, die auf die Menschen und die Verhältnisse, wie sie sind, passen und so in sie eingreifen, daß sie sie leiten und ordnen und umgestalten können. Die Existenz aller dieser Lebens- und Kulturerneuerer ist das drohende und beunruhigende Zeichen dafür, daß unser normales sogenanntes geistiges Leben so gut wie allen Einfluß auf das wirkliche mit den Sachen und in den Sachen sich bewegende Leben verloren hat. Wie sehr das der Fall ist, wird einem klar, wenn man sich einmal vorstellt, daß der eigentliche Beruf der Geistigen, also im besonderen der Gelehrten ja unter keinen Umständen der sein kann, über alte Urkunden das genaueste und zuverlässigste Wissen zu haben. Man kann getrost sagen, alles, was die Wissenschaften heute tun, wäre im günstigsten Fall nichts als Hilfsarbeit für ihren eigentlichen Beruf, und der ist, Gesetzgeberin zu sein. Gesetzgeberin für das gegenwärtige und reale Leben. Ist es von da aus wirklich zu viel gesagt, wenn ich sage, daß die offizielle Geistigkeit unserer Tage nicht viel anderes tut, als daß sie da registriert, wo sie befehlen sollte, und daß sie historisch gewordene Akten sammelt, wo sie selbst Geschichte machen sollte?

Man wird hier allerdings einwenden können, daß diese Charakteristik nicht mehr zutreffe. Die Geistigen von heute fühlten denn doch in hohem Maße die Verantwortung für das wirkliche Leben. Weiße Kreise hätten denn doch die vornehme Reserviertheit allem Praktischen, Realen gegenüber aufgegeben und sie versuchten doch an allen Enden Einfluß auf das wirkliche Geschehen zu bekommen. Man wird das wohl ohne weiteres zugeben dürfen. Aber man wird gerade aus dem, was man dann sieht, den Schluß ziehen müssen, daß die Geistigen auch heute noch nicht ihre wirkliche Aufgabe sehen oder

daß sie ihr doch in einer vollendeten Ratlosigkeit gegenüber stehen. Ihre wirkliche Aufgabe ist: Gesetzgeber zu sein, Autorität zu begründen, Normen aufzuweisen, Grenzen zu ziehen. Fragt man nun nach der am meisten ernst gemeinten und ernst zu nehmenden Botschaft unserer Tage, so heißt die: Erziehung. Wo die Geistigen sich heute auf ihre Verpflichtung dem wirklichen Leben gegenüber besinnen, da entwerfen sie Pläne über Pläne für eine neue Erziehung. Der Glaube an die Erziehung ist darum der eigentliche Glaube dieser Zeit.

2

Der Glaube, daß man mit einer neuen Erziehung den Schwierigkeiten und Problemen unseres Lebens beikommen könne, ist darum aber auch bezeichnend für unsere geistige Situation. Und man wird sich nicht gegen diese Zeit und ihre geistige Situation wenden können, ohne sich damit zugleich gegen ihren Glauben an die Erziehung zu wenden. Damit wendet man sich aber so gut wie gegen alles, was heute in der geistigen Welt lebendig ist und Verantwortungsgefühl hat. Das ist sehr schmerzlich. Aber es ist nicht zu vermeiden. Und es muß gesagt werden, selbst auf die Gefahr eines Mißverständnisses hin, daß dieser Glaube an die Erziehung nur ein Ausweichen vor der wirklichen Aufgabe ist, und die ist eben diese: Gesetze zu geben, Normen aufzuweisen, Befehle auszusprechen, Autorität zu sein.

Man wird mir, wahrscheinlich sehr ungehalten, entgegenwerfen, daß es ja gerade der Sinn der neuen Erziehung und des Gedankens der Erziehung überhaupt sei, Gesetze und Befehle, Normen und Autoritäten, die ja immer nur von außen her an den Menschen kommen könnten, überflüssig zu machen. Und man wird weiter sagen, daß der heutige Mensch schlechthin keinen Sinn mehr habe für Autorität und für Normen und Gesetze, die ihm nicht unmittelbar in seiner Gesinnung gegeben seien und bewußt werden. Und man wird nun vielleicht zum Angriff übergehen auf meine erste Behauptung, daß die Frage nach der Autorität die dringendste aller Fragen sei, und wird sich kaum scheuen, dagegen die Behauptung zu stellen, daß diese Frage für uns heute kaum noch eine Frage sei. Höchstens die, wie man auch noch den letzten Rest von Autorität, der hier und da

noch vorhanden sei, durch Freiheit ersetzt könne. Wenn dann aber endlich einmal die Autorität überwunden sei, werde man sich, wenn man nicht gerade ein Reaktionär sei, sehr bedenken, ob man die Autorität je wieder rufen solle.

Will man heute, aus unserer Situation heraus, die Frage nach der Autorität stellen, so wird man sich diese Einwände machen lassen müssen und nicht daran vorbeikommen, sie sehr gründlich zu erwägen. Denn diese Einwände werden nicht umsonst so leidenschaftlich gemacht: Nicht umsonst gilt uns heute — wir wiesen schon darauf hin — die Autorität als etwas sittlich Minderwertiges. Gerade wenn man davon überzeugt ist, daß die Autorität eine hohe geistige Realität ist, dann weiß man auch, wie tief sie fallen kann. Gerade wenn man weiß, daß sie ihre Reinheit nur dann erhält, wo sie ihren Platz unmittelbar vor dem Stuhle des Höchsten behauptet und sich nicht in fremden Dienst begibt, dann weiß man auch, wie leicht gerade sie mißbraucht wird, wie leicht gerade mit ihrer Hilfe das Geschöpf zum Schöpfer gemacht wird. Man wird darum gerade hier die Einwände gegen die Autorität besser zu schwer als zu leicht nehmen. Es ist allerdings in ihnen Irrtum und Wahrheit auf eine seltsame Weise ineinander verwoben. Sie von einander zu scheiden, ist im Zusammenhange dieser Überlegungen unsere nächste Aufgabe. Und um das Ergebnis dieser Scheidung gleich vorweg zu nehmen: die Wahrheit dieser Einwände ist diese: es kann in der That niemals und darf niemals ein Mensch als Mensch Autorität für einen anderen sein. Der Irrtum dieser Einwände ist dieser: es kann aber auch niemals und darf niemals ein Mensch als Mensch, ein Mensch als solcher, Autorität für sich selbst, für seine eigenen Gewissensentscheidungen sein.

Sprechen wir zuerst von der Wahrheit dieser Einwände.

Es trägt jede Autorität den Verweisungskeim in sich, die irgendwie eine Autorität des Menschen sein will. Und soweit die moderne Auffassung von der sittlichen Minderwertigkeit der Autorität diejenige Autorität meint, die ein Mensch als Mensch für einen anderen haben will, oder die ihm von Amtswegen, also von der menschlichen Gesellschaft oder dem Staate übertragen wird und der sich die anderen

nicht einfach als einer sachlichen Notwendigkeit, sondern als einer geistigen Überlegenheit beugen sollen, scheint mir die Minderwertigkeitserklärung einer solchen mißbrauchten Autorität aus dem Wesen der Autorität berechtigt und um der wahren Autorität willen sogar notwendig. Denn wahre Autorität kann nie die Autorität eines Menschen oder auch einer Gemeinschaft von Menschen sein. Sie kann ~~es~~ deshalb nicht, weil Autorität, die den Namen verdient, Bindung durch den Höchsten und an den Höchsten ist. Wahrer Autorität gegenüber geht es immer um letzte Entscheidungen, auch wenn es sich dabei um äußerlich geringfügige Dinge handelt. Wahre Autorität ist immer Offenbarung des ewigen Willens. Wahre Autorität wendet sich darum nicht nur an das Wissen, an die Meinung, an die Einsicht, sondern an das Gewissen des Menschen. Es kann aber nicht ein Mensch als Mensch und wenn er auch der edelste wäre, durch seinen eigenen Willen und durch die eigene Gewissensentscheidung das Gewissen eines anderen binden wollen. Es kann ein Mensch den anderen immer nur an das eigene Gewissen verweisen. Im anderen Fall vergewaltigt er diesen Menschen und wenn er ~~es~~ im übrigen noch so gut mit ihm meinte. Darum kann und darf ein Mensch nicht Autorität für einen anderen sein. Das ist auch nicht anders, wenn ein Mensch nicht etwa von sich aus, aus seiner individuellen persönlichen Absicht, sondern etwa von Amtswegen, also im Auftrag der Gesellschaft oder des Staates Autorität für andere sein wollte. Denn auch die Gesellschaft, auch der Staat als eine Veranstaltung von Menschen hat keine legitime Macht über das Gewissen eines Menschen, weil kein Mensch und keine Menschengemeinschaft diese Macht hat und sie sich anmaßen darf. Hier handelt es sich allerdings, ~~wenn~~ man so will, um ein ewiges Menschenrecht, das unter allen Umständen zu wahren ist, und ohne dessen Behauptung und Achtung kein Leben der Menschen untereinander und das bedeutet: überhaupt kein menschliches Leben möglich ist.

Wenn an dieser Stelle eine kurze historische Besinnung erlaubt ist, so geschah in den letzten Jahrhunderten unserer Geschichte folgendes: es lösten sich alle menschlichen Gebilde mehr und mehr bis zur ganzen Befreiung aus jeder religiösen Bindung und verloren

damit jede Erinnerung daran, daß die sie begründende und normierende Macht nicht mit und in ihnen selbst gegeben war, und sie wurden allmählich ganz und gar einer vorgebliehen Eigengesetzlichkeit überlassen, die etwa als die an dieser bestimmten Stelle, in dieser bestimmten Funktion des Lebens sich ergebende Summe aller anderen Faktoren, Funktionen und Verhältnisse begriffen wurde. Aber mit dieser ganz objektiven Eigengesetzlichkeit war noch keine Gewähr und kein wirksames Motiv gegeben, daß die Menschen dieses bestimmte Gebilde, also etwa den Staat, seinen inneren Bedingungen entsprechend behandelten und erhielten. Und sei es um irgendwelcher Atavismen des menschlichen Geistes willen, sei es vielleicht auch aus unaufhebbaren Notwendigkeiten seines Wesens, wurde in der Leitung des Staates etwa, immer wieder eine Autorität geltend gemacht, für die dann aber nicht der zureichende Grund vorhanden war, eine Autorität, der der Staat selbst auch nicht im mindesten gehorchte, sondern die er lediglich für sich selbst in Anspruch nahm, die er, selbst wenn er sie nicht aus seinem eigenen Wesen, sondern irgendwie, mehr oder weniger ehrlich von Gott herleitete, doch nur auf sich, seine Geltung und seine Macht bezog und die er darum benutzte, um sich selbst zu vergöttlichen, zu verabsolutieren. Und es ist darum nicht zufällig, wenn der Staat als der Träger der umfassendsten und am direktesten auszuübenden Autorität von dem energisch durchgedachten modernen Denken, sei es idealistisch oder materialistisch, als die wesentliche, unverhüllte Offenbarung des Geistes, der göttlichen Macht begriffen wird. Es konnte dann in der Folge aber auch nicht anders sein, als daß die unerhörte Täuschung, das schauerliche Quid pro quo, das man hier verübte, durchschaut wurde. Und wie es mit dem Staat ging, genau so geschah es mit allen anderen Gebilden des menschlichen Lebens. Die Folge aber war, daß der Mensch sich sein „ewiges Menschenrecht“ sicherte, keiner Autorität mit seinem Gewissen dienstbar sein zu müssen, die in Wahrheit gar keine Autorität ist. Damit aber verloren alle Gebilde des menschlichen Lebens, die bis dahin in einer ewigen Ordnung gestanden hatten, ihre fraglose Gültigkeit. Sie wurden maß- und normlos, sie wurden, was sie heute sind: proble-

matisch bis zum äußersten. Und es entstand genau die Welt, in der wir heute leben, und in der uns alle Gebilde, alle Verhältnisse bis zum Unerträglichem, aber auch ohne daß wir dem ausweichen könnten, fraglich, problematisch geworden sind. So leben wir wohl noch in den alten Bindungen, deren Notwendigkeit wir auch irgendwie einsehen, aber wir leben in ihnen mit schlechtem Gewissen, vergewaltigt von dem Zwang der Materie, der sich allen Ehrlichen allerdings gerade in diesen Bindungen als der Zwang unseres eigenen, gar nicht nur freien und geistbeherrschten Wesens enthüllt. Aber wir wissen nicht mehr, wie wir in ihnen handeln, wie wir uns ihnen gegenüber verhalten sollen. Ja, wir wissen nicht einmal ganz gewiß, ob wir sie überhaupt anerkennen sollen, oder ob wir sie nicht sogar als untermenschliche, des freien Menschen unwürdige Ordnungen ablehnen sollen. Oder ist die Unentwegtheit, mit der allerdings auch heute noch allzu viele und vor allem etwa die Kirche und ihre Gefolgschaft, Gebilde wie den Staat oder die Ehe oder die Familie, um von anderen gar nicht zu sprechen, als von einer fraglosen Gültigkeit und Verehrungswürdigkeit umgeben sehen — ist diese Unentwegtheit, frage ich, heute wirklich ein Vorzug oder ist sie bei allen, die Führer sein sollten, eine unerhörte Blindheit und, trotz allen guten Willens, Verantwortungslosigkeit?

Man mag den Schaden und die Gefahr, die aus diesem gesetzlosen Zustand droht, für sehr groß halten — und diese Arbeit zeigt, meine ich, deutlich genug, für wie groß ich sie halte —, man wird trotzdem froh sein, daß eine Scheinautorität, ein Trug entlarvt worden ist, mit dem auch das geordnetste und äußerlich blühendste Leben unrettbar dem Verfall ausgeliefert wäre. Und von einer Katastrophe von dem Ausmaße wie die, die unsere abendländische Welt im akuten Zustand nun schon seit anderthalb Jahrhunderten erlebt, sollte man meinen, daß sie eine deutliche Warnung sei, den Formen und Gebilden des menschlichen Lebens eine Autorität zu geben, die keine sein kann, weil sie diese Formen und Gebilde als Erzeugnisse menschlicher Geschichte meint, aber nicht über diese Gebilde hinweg weist auf eine Macht, deren Ewigkeit allein gemeint ist mit dieser Autorität und in ihr sich kundgibt.

Sollte ein Mensch nun doch Träger einer Autorität sein können, so wäre das jedenfalls nur möglich, wenn er bei der Ausübung dieser Autorität seinen eigenen, persönlichen Willen, seine Individualität und alles, was nur ihn meint und auf ihn weist, seine Genialität etwa oder das Vermögen, mit seinem Wesen die Menschen zu beeindrucken und zu beeinflussen, mit großer Rigorosität ausschaltete. Es müßte dann jedenfalls der Andere, wo er der Autorität begegnete, gerade nicht mehr diesem Menschen gegenüber stehen. Dieser Mensch müßte, trotzdem er der Träger der Autorität ist oder vielmehr gerade weil er das ist, als einer, der als Mensch von sich aus Autorität ausüben wollte, auf das nachdrücklichste beiseite gestellt sein. Er müßte eben, das wäre die einzige Möglichkeit, wie dies erreicht werden könnte, als Mensch und als Träger und Ausüber dieser Autorität eben dieser selben Autorität restlos und bedingungslos unterworfen sein. Er müßte, gerade indem er die ihm nicht schöpferisch, nicht autonom entstammende, sondern ihm lediglich übertragene Autorität geltend macht, mit eben diesem selben Akt auf das nachdrücklichste auf ein Über-ihm, auf ein Jenseits-von-ihm hinweisen, so daß kaum eine Möglichkeit wäre, ihm, diesem Menschen, die Autorität zuzuschreiben: Aber diese Worte deuten für den heutigen Menschen in ein Vakuum, bei dem er sich schlechterdings nicht das Geringste denken kann. Denn er vermag sich ein Über-dem-Menschen, ein Jenseits-vom-Menschen nicht zu denken. Es sei denn, man gestatte ihm, daß er dabei an den tiefsten, „ewigen“ Kern, an die „ewigen“ Gesetze des menschlichen Wesens denken darf. Aber gerade das soll hier nicht gestattet werden. Mit anderen, vielleicht noch deutlicheren Worten: der heutige Mensch kann sich keinen Gott denken, der schlechthin außer dem Menschen und seinem tiefsten Wesen wäre. Er kann sich Gott nur denken als den, der im Menschen ist und dessen Wille des Menschen tiefster und eigenster, persönlichster Wille ist.

Der Glaube an diese Göttlichkeit des Menschen ist der letzte Sinn und die eigentliche Voraussetzung jenes Glaubens an die Erziehung, von der wir sagten, daß er bezeichnend sei für unsere geistige Situ-

ation. Das stellt uns vor die Aufgabe, von dem Irrtum zu sprechen, der jenen Einwänden zugrunde liegt und den wir so formulierten: es kann niemals und darf niemals ein Mensch als Mensch Autorität für sich selbst, für seine eigenen Gewissensentscheidungen sein.

Wenn die neue Erziehung als das Mittel angesehen wird, mit dem das Chaos 'unserer Tage wieder zum Kosmos umgewandelt werden kann, mit dem unser Handeln von seiner Direktionslosigkeit erlöst und von dem ihm wieder ein festes Ziel gesetzt werden kann, wenn man von dieser Erziehung glaubt, daß sie die ungeheure Not unserer geistigen und sittlichen Gefährlichkeit heilen kann, so ist das deshalb, weil das Ziel dieser Erziehungsarbeit nicht mehr und nicht weniger ist als eben dieses: den innersten, persönlichsten Willen im Menschen zu wecken, der eins ist mit dem ewigen Gesetz der Dinge. Diese Erziehung will den Menschen frei, restlos frei von jeder Autorität machen, weil sie ihn im Innersten binden will an sein eigenes Gesetz; sie will sein Gewissen lösen aus allen Bindungen, weil sie es allein an seine eigene Göttlichkeit binden will; sie will den Menschen frei machen von allen ihm durch Tradition oder Sitte oder Opportunismus überkommenen Formen seines individuellen und gemeinschaftlichen Lebens, weil sie in ihm die freie schöpferische Kraft wecken will, die aus sich, in unaufhörlich schaffender Lebendigkeit neue Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens gebiert, nicht in Willkür, sondern in der immer neuen und doch immer uralten individuellen Gesetzmäßigkeit der ewigen Schöpfung.

Man versteht von hier aus auch, warum der Gedanke dieser Erziehung dem Gedanken der Autorität schlechthin entgegengesetzt ist. Freilich kann auch diese Erziehung gelegentlich von Autorität sprechen, aber dann immer nur in dem Sinne, daß der Mensch sich dahin entwickeln soll, wo er, allein auf sich und sein Gewissen gestellt, sich selbst Autorität ist, und wo darum alle fremde Autorität für ihn nicht nur schlechthin überflüssig ist, sondern wo es sogar ein Abfall ist, wenn er einer fremden Autorität gehorchen wollte.

Es gibt keine Vermittlung zwischen dem Gedanken der neuen Erziehung und dem Gedanken der Autorität. Denn die Voraussetzung dieses Gedankens der Erziehung ist die unmittelbare Göttlichkeit des

Menschen, wenn denn auch nur in dem tiefsten, reinsten Kern seines Wesens. Der Gedanke der Autorität dagegen besagt, daß zwischen Gott und Mensch die auf das peinlichste zu wahrende Distanz, die nicht zu überschreitende Grenze gezogen ist, durch die Befehl und Gehorsam von einander geschieden sind und von der die Notwendigkeit und erst recht das Vorhandensein der Autorität deutlich genug redet.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei nebenbei dies gesagt: der Gedanke der Autorität schließt allerdings den Glauben an die neue Erziehung aus. Denn diese will ja gerade alle Autorität, die von ihr für sittlich minderwertig gehalten wird, überflüssig machen. Damit ist aber nicht gesagt, daß Autorität jede Erziehung ausschließt. Nur dies ist damit gesagt, daß ohne wohl begründete Autorität keine Erziehung möglich ist. Man gibt sich darum mit einer zu jeglicher Erfassung und Gestaltung der Wirklichkeit unfähigen Ideologie ab, wo man das Geschäft der Erziehung angreift, ohne zunächst reale Maßstäbe geschaffen, greifbare Autorität begründet zu haben. Der Sinn der Erziehung kann darum auf keinen Fall der sein, die Autorität überflüssig zu machen, sondern gerade vor diese Autorität zu führen, daß man ihr gehorche.

Gegen den Gedanken der neuen Erziehung ist weiter dies zu sagen: daß ein Mensch frei von fremder Autorität sich selbst zum Gesetz würde, daß ein Mensch allein aus seinem Gewissen heraus handeln könnte, also selbst sich Autorität wäre für seine Gewissensentscheidungen, das wäre in Wahrheit nur möglich, wenn dieser Mensch sich bis zur reinen Vollkommenheit entwickelt hätte, wenn er durch nichts anderes als allein und rein durch den Geist bestimmt wäre, wenn alle Bindungen und Hemmungen durch die Triebe, durch Eigennutz und Eigensinn, durch Fleisch und Blut, durch Herkunft und Gewohnheit, durch Vorurteile und Trägheit, durch Furcht und Übermut restlos überwunden wären, wenn eben der Mensch ganz und gar erzogen wäre, wenn sein Wille wirklich zum ewigen Willen, wenn sein Wesen zum reinen Spiegel des ewigen Wesens geworden wäre. Wollte der Mensch vorher, bevor dieses Ziel erreicht ist, sein eigenes Wesen und dessen besondere Eigenart sich zum Gesetz machen, wollte er allein aus diesem, durch wer weiß wie viel fremde, unkontrollierbare

Einwirkungen bestimmten Gewissen handeln, das er dann noch hat, bevor er jenes Ziel erreichte, so täte dieser Mensch gerade, ~~was~~ er nach dem Ideal dieser neuen Erziehung und nicht nur nach ihm nicht tun dürfte: er machte sich einen Menschen zur Autorität, er ließe durch den Willen, die Entscheidung eines Menschen sich selbst in seinem Gewissen binden. Und zwar — und das ist das Entscheidende — ließe er sich in seinem Gewissen binden durch eine Entscheidung, die nicht aus letzter, aus göttlicher Erkenntnis gefällt wäre. Denn der Mensch, der sie fällte, lebte nicht in der reinen Vollkommenheit seines göttlichen Wesens, wo jede Entscheidung, die er fällte, Ausdruck eines ewigen, vollkommenen Willens wäre, sondern diese Entscheidung wäre Ausdruck seiner zufälligen Lage, Ausdruck gerade seiner Unvollkommenheit. Daß aber hier, wo ein nicht vollkommener Mensch sich durch seine zufälligen Entscheidungen in seinem Gewissen [bindet, [der Entscheidende und der Gehorchende, der Bindende und der Gebundene ein und derselbe sind, daß ■ sich hier] nur um ein psychologisches Subjekt handelt, ändert nichts daran, daß hier geschieht, was nicht geschehen sollte, daß nämlich ein Mensch als Mensch, als unvollkommener Mensch sich zur Autorität macht, sei es nun für einen anderen, sei es für sich selbst. Das geht nicht nur gegen den Gedanken der Autorität, das geht gerade so gegen den Gedanken der neuen Erziehung. Denn beiden gemeinsam ist dieses, daß ein Mensch da, wo ■ sich um sein Gewissen handelt, sich allein durch göttlichen Willen binden lassen darf. Darum kann wahre Autorität, wie wir sehen, nur sein, wo sie ihren Platz unmittelbar vor dem Stuhl des Höchsten hat. Darum kann aber auch, wie wir ebenfalls sehen, ein Mensch sich selbst Gesetz nur sein, wo sein Wesen seine göttliche Gestalt gefunden hat.

4

Nimmt man diese Voraussetzung, die dem Gedanken der neuen Erziehung und nicht nur ihm, sondern dem ganzen, modernen Denken zu Grunde liegt, auch nur einigermaßen ernst, so wird man sehr schnell erkennen, daß es sich bei ihr um ein Prinzip von höchster kritischer Bedeutung handelt. Denn es ist ein kritisches Prinzip von der größten Kraft der Krisis und als solches, aber auch nur als

solches von größter Positivität, dieses Prinzip nämlich, daß der Mensch sich selbst Gesetz nur da sein kann, wo sein Wesen seine göttliche Form gefunden hat. Damit ist der Mensch unablässig an das Göttliche als an sein Maß gebunden und gewiesen. Also der Mensch ist göttlichen Geschlechts. Aber gerade weil das Göttliche das Maß ist, das dem Menschen zugemessen ist, gerade weil er göttlichen Geschlechts ist, gerade darum kann er in seiner menschlichen Erscheinung und wäre sie als menschliche, also als irdisch gebundene die beste, nicht und niemals selbst sich zum Gesetz werden. Dieser Satz, daß der Mensch selbst sich Gesetz nur sein kann, wo sein Wesen seine göttliche Gestalt gefunden hat, weist den Menschen mit unerhörter Unerbittlichkeit immer wieder über sich selbst hinaus und weist ihn über alle je zu erreichenden Daseinsweisen an einen Menschen, der er nie werden kann und der er doch ist. Der er nie werden kann: denn nie kann er er selbst in seiner göttlichen Gestalt werden. Mit allem, was er werden, was er also aus seinen ihm in Zeit und Raum gegebenen Bedingungen werden kann, bleibt er immer dieselbe Unendlichkeit entfernt von seiner ewigen Gestalt. Von seiner ewigen Gestalt, die er doch ist: denn wie könnte sie sein Maß sein, sein Maß auch in den ihm in Zeit und Raum gegebenen Bedingungen seines Menschseins, wenn er sie nicht in sich trägt, wenn er sie nicht wäre?

Wo man aber diesen Satz, daß der Mensch nur dann selbst sich Gesetz sein kann, wenn sein Wesen seine göttliche, ewige Form gefunden hat, nicht mehr als den unabwendbar kritischen Satz versteht, unter dem der Mensch kraft seiner Göttlichkeit, kraft seiner ewigen Bestimmung steht, wo man ihn zu einer schöpferischen Aussage macht, wo man seine Krisis abgewendet und also zur Schöpfung umgewendet meint, wo man also, mit einem Wort, meint, der Mensch könne jemals tatsächlich selbst sich zum Gesetz werden, dürfe jemals allein aus seinem Gewissen heraus handeln—wo dergleichen geschieht, da verrät der Mensch sich selbst an sich selbst, da verrät er seine ewige Bestimmung an die Zeit, da verrät er seine göttliche Gestalt an sein allzu menschliches Zerrbild. Und dieser Verrat, dieser Wahn, aus der Krisis könne je Schöpfung werden, ist die eigentliche Substanz, ist der nicht begriffene und doch nur zu offenbare Sinn aller Versuche, aus der

in eine Selbstherrlichkeit verwandelten, in Wahrheit aber so grimmig kritischen Göttlichkeit des Menschen einen Neubau unserer zerstörten Welt zu unternehmen.

(Es ist um diesen Wahn mit seiner philosophiegeschichtlichen und seinem für das vergangene Jahrhundert zugleich verhängnisvollsten Ereignis zu illustrieren, der Übergang von der kantischen Kritik zu dem sittlichen und geschichtsphilosophischen Raufsch des Fichteschen und Hegelschen Idealismus.)

Damit ist klar, daß da kein Weg zum Neubau unserer zerstörten Welt führt, wo man unmittelbar aus der Göttlichkeit des Menschenwesens, in der direkten Bewegung auf seine ewige Bestimmung das Gesetz für das tatsächliche Tun und Sein des Menschen holen und finden will, etwa um diese Göttlichkeit und diese ewige Bestimmung im Tun des Menschen zu manifestieren, um ihr ~~aus~~ der menschlichen Geschichte einen triumphierenden Ausdruck zu schaffen.

Wir haben erkannt, daß jener Satz wahr ist, der die letzte Voraussetzung des ganzen modernen Denkens ist, daß nämlich dem Menschen das Gesetz zu seinem Handeln und Sein in der göttlichen Gestalt seines Wesens unverwischbar geschrieben ist, daß er in seiner ewigen Idee ein Wesen von höchster Autonomie, von vollkommenster Selbstgesetzlichkeit ist. Aber wir haben ihn erkannt als einen Satz von schärfster kritischer Bedeutung, das heißt als einen Satz, der den Menschen und all sein Tun von Gott und seinem Tun scheidet und unterscheidet. Und ihn gerade deshalb von Gott scheidet, weil er die Göttlichkeit des menschlichen Wesens anerkennt; denn er mißt ihm unerbittlich die Göttlichkeit als das ihm gehörige Maß zu. Aber wegen seiner Wahrheit, die eine Wahrheit der Krisis, der ewigen Forderung, des Gerichtes ist, darf dieser Satz nicht verkehrt werden in eine unkritische, in eine „direkte“ Versicherung der Göttlichkeit und Autonomie des Menschen. Wollte man also diesen Satz zur Voraussetzung, zum leitenden Prinzip für das menschliche Handeln und in einer Situation wie der unsrigen zum leitenden Prinzip für einen Neubau der geistigen und sittlichen Welt machen, so dürfte um der kritischen Wahrheit dieses Satzes willen nicht die Göttlichkeit des Menschen zur Grundlage für das tatsächliche Tun des Menschen gemacht werden, sondern

gerade umgekehrt die Nicht-Göttlichkeit seines Wesens wäre zu dieser Grundlage zu machen. Gerade die Göttlichkeit, die schöpferische Autonomie des Menschen aber ist die Voraussetzung und die geistige und sittliche Kraftquelle, von der heute fast alles ernsthaftes Wollen ausgeht, und mit umso größerer Entschiedenheit tut es das, je ernsthafter es ist. Dann aber kann das Urteil, das gerade aus der letzten Voraussetzung des Denkens, das diesem Wollen zu Grunde liegt, zu fällen ist, nicht anders lauten, als daß gerade das ernsthafteste Wollen dieser Art auf dem verhängnisvollsten Wege läuft.

5

Es ist nun die Frage zu stellen, ob sich wirklich ein Weg öffnet, wenn wir im Gegensatz zu aller Überzeugung unserer Tage in der Nichtgöttlichkeit des Menschenwesens die Grundlage für das Tun, das tatsächliche, reale Tun des Menschen suchen.

Damit stellen wir von neuem die Frage nach der Autorität.

Der Gewinn unserer bisherigen Überlegungen für diese erneute Fragestellung ist dieser: die Frage nach der Autorität wird hier nicht gestellt, weil die Voraussetzung von der Göttlichkeit und der Autonomie des Menschen noch nicht erreicht und noch nicht begriffen wäre, die die Voraussetzung ist alles vom modernen Denken inspirierten Tuns und aller von ihm unternommenen Versuche, das Chaos und die Geseßlichkeit unserer Welt zu überwinden. Sondern die Frage nach der Autorität wird gestellt, nachdem alle diese Versuche als falsch erkannt sind und deshalb als falsch erkannt sind, weil sie die Voraussetzungen, die ihnen wie übrigens allem menschlichen Denken und Tun zugrunde liegt, in ihrem wahren, nämlich in ihrem kritischen Sinn nicht erkannt haben.

Wir sahen schon, daß der Frage nach der Autorität die Erkenntnis zugrunde liegt, daß ein Mensch da, wo es sich um sein Gewissen handelt, sich allein durch göttlichen Willen und durch göttliches Gesetz binden lassen darf. Es kann also Autorität immer nur Gottes Autorität sein. Dann aber ist auch deutlich, was es heißt, daß da, wo die Frage nach der Autorität gestellt wird, nicht die Göttlichkeit, nicht die schöpferische Autonomie des Menschen zur Grundlage seines

Tuns gemacht wird, sondern im schroffsten Gegensatz dazu die Nicht-Göttlichkeit seines Wesens. Die Nicht-Göttlichkeit des menschlichen Wesens: das bedeutet nun nicht einfach nur das Nichtvorhandensein einer göttlichen Qualität, sondern das deutet auf ein Ungenügen, auf eine Forderung, die erfüllt sein sollte und die nicht erfüllt ist; das meint eine Qualität, eben die göttliche Qualität des Menschen, auf die alles am Menschen, sein ganzer Schöpfungszubitus, wenn ich so sagen darf, hinweist, und die doch nicht vorhanden ist; das macht den Menschen im Menschen offenbar, der er — wie wir es schon einmal ausdrückten — nie werden kann und der er doch ist, und der er gerade darum, nach einem ihm selbst gegebenen Gebot, werden soll.

Steht es so mit dem Menschen, dann ist er in einer heillosen Situation, und die Frage nach dem, was er tun soll, ist so verworren, wie — nun, ja wie sie in der Tat ist, und wie wir es heute in allen Dingen, großen und kleinen, tagtäglich erfahren. Es geht dann nicht an, daß wir die Maßstäbe und Motive für unser Handeln, die Autorität, durch die wir unser Gewissen binden und beruhigen lassen könnten, aus dem augenfälligen Nutzen, aus einer pragmatischen Gesefhlichkeit des Lebensganzen uns geben lassen. Denn selbst wenn es möglich wäre, in das unübersehbare Gegeneinander der Interessen eine Ordnung zu bringen und Gesetze für das Handeln aus ihnen zu gewinnen, die eine Ordnung des Lebens schufen und nicht vielmehr das heillofeste Chaos — diese Gesetze, diese Maßstäbe dürften nicht anerkannt werden. Denn da würde der Mensch an die Sache verraten. Auch dieser Versuch ist ja gemacht, dieser Verrat ist ja geübt worden, und man braucht heute nicht mehr zu sagen, mit welchem Erfolg. Und trotz des Chaos, das dieser Erfolg ist, irgendwo freuen wir uns dieses Erfolges mit ingrimmigem Frohlocken. Wenn man mitten drin steht in diesem Chaos und sein Teil an ihm zu tragen hat, darf man das ja wohl sagen, ohne daß eine Grivolität daraus wird.

Und es geht weiter nicht an, sich die Maßstäbe und Motive für sein Handeln, die Autorität, durch die man sein Gewissen binden lassen will, aus dem Herkommen, der Sitte, der Geschichte, dem geschichtlichen Erwerb der Väter geben zu lassen. Selbst wenn es hier

ein Zurück gäbe — aber es gibt hier kein Zurück; das unaufhaltsame Zerbrechen alter Sitte, das sich heute rund um die Erde herum ereignet, macht alle Bemühungen dieser Art zu einer Don Quixoterie. Die ingrimmige Freude, die man trotz aller Trauer um kostbarstes Gut auch hierüber empfindet, ist freilich um ein beträchtliches gedämpfter als jene andere — aber selbst wenn es hier ein Zurück gäbe, auch Diese Maßstäbe, auch Diese Autorität darf nicht anerkannt werden. Denn ■ wäre immer nur die Autorität von Menschen, von — ja, wahrhaftig — von toten Menschen noch dazu. Wir aber leben, müssen leben, müssen der Gegenwart leben, wie wenige Geschlechter vor uns.

Es geht aber auch nicht an, daß die der Gegenwart lebenden Menschen aus dieser Notwendigkeit des der-Gegenwart-leben-müssens und aus ihrem ernstesten Verantwortungsgefühl dieser Aufgabe gegenüber sich die Gesetze für ihr Handeln selbst geben. Darüber ist nach allem Vorangegangenen nichts mehr zu sagen.

Die Notwendigkeit zu handeln und die Notwendigkeit, für sein Tun ein Gesetz zu finden und Autorität zu haben, ist dadurch nicht geringer geworden, daß wir erkannten, daß alle Versuche, in den Dingen oder in den Menschen selbst ein Gesetz für das Tun zu finden, das Chaos nur vergrößert haben und immer weiter vergrößern werden, und daß nur ein göttlicher Wille, nur Gottes Gebot Autorität für den Menschen sein kann. Es scheint aber jede Möglichkeit zu einem sinnvollen, zu einem erträglichen Handeln genommen zu sein durch die Erkenntnis, daß nur da Autorität, und das kann nur heißen: göttliche Autorität möglich ist, wo die Nicht-Göttlichkeit des menschlichen Wesens anerkannt wird. Denn das bedeutet ja, daß gerade dasjenige Handeln, um dessen Gesetz es uns todernt ist, das wir im unbedingten Gehorsam gegen unser Gewissen tun, daß gerade das uns zur Offenbarung unserer Nicht-Göttlichkeit wird. Denn gerade dieses ganz gewissenhafte Handeln, dasjenige Handeln, das dem eigenen göttlichen Gesetz des Menschen gehorchen, das der eigenen ewigen und göttlichen Gestalt des Menschen adäquat sein möchte, gerade dieses Handeln wird sich bei jedem neuen Versuch seines Abstandes immer wieder schmerzlich klar werden. Und das

nicht nur so, wie man sich des Abstandes von einem weiten Ziel selbst dann immer wieder schmerzlich bewußt wird, wenn man ihm von Versuch zu Versuch ein wenig näher kam. Sondern so, daß genau dieselbe Unendlichkeit des Abstandes zwischen ihm und seinem Ziel bleibt, dem eher von Versuch zu Versuch ein Stück beigelegt wird, statt daß es ihm genommen wird, weil er eben von Versuch zu Versuch tiefer begriffen wird.

Es mag zur Verdeutlichung dessen, was hier gemeint ist, darauf hingewiesen werden, wie fast alles Tun, auch das Bestgemeinte, die Verwirrung, in der wir leben, eher vergrößert, als daß es sie aufhebt, und wie auch das reinste Vorhaben in dem Augenblick, wo es wirklich getan wird, sich in Schuld verstrickt und um so tiefer, je strenger es die eigene Linie einhält. Und es ist gerade das Besondere aller Handlungen, die aus schweren Gewissensentscheidungen geboren werden, daß sie die Schuld nicht nur sehr hart streifen, sondern meist mitten in sie hineinführen. Und je ernster es einem Menschen um eine solche Gewissensentscheidung ist, um so gewisser weiß er auch, daß er der Schuld nicht entgehen wird. Um so gewisser weiß er aber auch, daß es sich dabei nicht nur um fremde Schuld handelt, sondern zum mindesten um fremde Schuld, die auch seine eigene ist; die seine eigene, von allem anderen abgesehen, schon dadurch ist, daß sein eigenes Tun ihr Verhängnis nicht brechen kann. Denn wäre die Stimme des Gewissens wirklich, ~~was~~ sie sein soll und sein will, die Stimme der Ewigkeit, und wäre das Tun, das dieser ewigen Stimme gehorcht, wirklich — was es ja auch sein soll und sein will — ein Tun aus der Ewigkeit, deren Frieden über allem Streit der Zeit ist, dann müßte ja jedes aus einer Gewissensentscheidung geborene Tun das Verhängnis jeder Schuld, in die hinein es getan wird, brechen können. Das tut keine menschliche Tat. Und so wird auch von hier aus klar, daß auch das Gewissen schon nicht mehr die reine Stimme der Ewigkeit ist, daß es selbst schon in Schuld verstrickt ist, daß in der Tat da, wo man das Gewissen im Ernst, also im kritischen Sinn, im Sinne der Krisis für die göttliche Autorität nimmt, die Nicht-Göttlichkeit des Menschen zur Grundlage für sein Handeln wird.

Das ist die Situation, in der man steht, sobald man die Frage „Was sollen wir denn tun?“ in ihrem ganzen Ernst und — das ist dasselbe — in ihrer ganzen Verlegenheit aufwirft.

Da hilft es denn auch nicht, daß man als die Antwort auf diese Frage, die Parole ausgibt: es müsse Gottes Wille getan werden. Das kann entweder alles heißen, womit aber gerade in dieser Situation der vollkommenen Verlegenheit niemandem das Geringste geholfen ist. Oder diese Parole: es muß Gottes Wille getan werden, bedeutet gerade das, was sich uns aus allen unseren Überlegungen ergab, eben diese Situation der vollkommenen Verlegenheit. Jene Frage: Was sollen wir denn tun? ist ja da, wo sie in ihrem ganzen Ernst und — ich wiederhole: das heißt genau soviel wie: wo sie in ihrer ganzen Verlegenheit gestellt wird, nichts anderes als die Frage: was ist Gottes Wille, daß wir tun sollen?

6

Will man es wagen: auf diese Frage eine Antwort zu geben, so wird man sich klar machen müssen, man damit täte, wenn man eine Antwort gäbe, die wirklich eine Antwort auf diese Frage wäre. Diese Antwort müßte selbst schon Gottes Wille sein. Das heißt: wäre sie wirklich eine Antwort auf diese Frage, so wäre Gottes Wille, daß gerade diese Antwort gegeben wird. Man täte also damit, daß man die Antwort auf diese Frage gäbe, schon Gottes Willen. Das aber heißt weiter: Wäre diese Antwort wirklich eine Antwort auf diese Frage, wäre sie nicht nur eine Wiederholung der Frage nur in anderer Form, würde also mit dieser Antwort Gottes Wille nicht wieder zu der unerfüllbaren Forderung gemacht, die nichts ist als das unbittliche Gericht über jeden Versuch, sie zu erfüllen, so geschähe mit ihr selbst schon etwas, das nicht mehr in jenem Kreis der schlechthinnigen Verlegenheit stünde. Diese Antwort stünde in einem anderen Kreis. In einem Kreis, der jedenfalls nicht mehr allein durch den kritischen, den fordernden und richtenden Sinn jenes Satzes bezeichnet ist, daß dem Menschen das Gesetz zu seinem Tun in der göttlichen Gestalt seines Wesens gegeben ist.

Jener Kreis der schlechthinnigen Verlegenheit, der unter der Frage

steht, was ist Gottes Wille, ist dadurch charakterisiert, daß sich uns in der Erkenntnis unserer Göttlichkeit ein Mensch offenbart, der wir jenseits von unserem tatsächlichen Dasein, man könnte auch sagen, der wir quer durch alle unsere tatsächlichen und möglichen Beschaffenheiten hindurch als ewiger Mensch, als Gottes Geschöpf sind und der wir, weil wir dieser Mensch von Ewigkeit her sind, werden sollen, und der wir, gerade weil er unsere ewige Gestalt ist, in keiner Zeit werden können. Hier wandelt sich die ewige Göttlichkeit des Menschen, weil sie in ihrer kritischen, fordernden Wahrheit erkannt ist, in die tatsächliche, irreparable Nicht-Göttlichkeit, über der aber gerade deshalb, weil sie ja nichts ist als der kritische, richtende, gebietende Sinn seiner Göttlichkeit, die unerbittliche Forderung steht, daß eben dieser nicht-göttliche Mensch seine ewige, göttliche Gestalt wiederschaffe. Das also ist der Kreis der schlechthinnigen Verlegenheit. Nennen wir diesen Kreis den der ewigen Forderung.

Dagegen kann der Kreis, der unter der Antwort auf jene Frage nach Gottes Willen steht, nur dadurch charakterisiert sein, daß an der Stelle, wo in jenem Kreis das Soll der Forderung steht, hier das Gegenteil der Forderung steht. Das wäre die Gnade. Wir wären also der Mensch, der sich uns in der Erkenntnis unserer Göttlichkeit offenbarte als der, der wir jenseits von unserem tatsächlichen Dasein als ewiger Mensch, als Gottes Geschöpf sind und der wir, weil er unsere ewige, göttliche Gestalt ist, werden sollen und doch gerade darum nie und niemals werden können—wir wären dieser göttliche Mensch nicht nur jenseits von unserem tatsächlichen Dasein, sondern gerade in ihm. Wir wären dieser göttliche Mensch jenseits und vor allem Sollen und aller, doch unmöglichen Erfüllung der sittlichen Forderung, die mit unserer göttlichen Gestalt an uns gestellt ist. Die Forderung bliebe zwar, aber sie hätte nun einen anderen Sinn. Darüber wird noch zu sprechen sein.

Man versteht wohl, daß das mit irgend einem Pantheismus gar nichts zu tun haben kann. Man versteht aber wohl auch, daß hier unser tatsächliches Dasein, in dem und trotz dem wir göttliche Menschen wären und das dann im vollen Lichte der Göttlichkeit läge, eben infolge dieses Lichtes mit den tiefstem Schlagschatten durchzogen wäre. Gerade

hier, wo der tatsächliche Mensch, der wir in unserem tatsächlichen Dasein sind, dem göttlichen Menschen, der wir nach dem mit uns selbst gegebenen Gebot sein sollen und der wir durch Erfüllung dieses Gebotes nie werden können, so nahe stünde, ja, wo wir als „der Mensch, der wir nun einmal sind“ dieser göttliche Mensch wären, gerade hier wird man sie nicht miteinander verwechseln, wird der Abstand zwischen ihnen nicht verwischt werden, trotz der Identität, ja gerade wegen der Identität, die von ihnen behauptet wird. Man versteht darum wohl auch dies, daß das Neue Testament, das gerade von diesem Sachverhalt redet, von diesem unverwischbaren Abstand als von der Sünde spricht und von der Herstellung dieser Identität als von der Wiedergeburt.

Man könnte für diese Identität des tatsächlichen und des göttlichen Menschen die Bezeichnung einer unerhört indirekten Identität gebrauchen, denn diese Identität ist auf keinerlei Weise eine direkte. Das heißt: ■ ist nicht so, daß der tatsächliche Mensch, der wir sind, durch Entwicklung, sei es sittliche, kulturelle oder welche immer, aus sich und seinen Kräften und seiner Anlage zu dem göttlichen Menschen werden könnte, sondern das, was diese Identität herstellt, das, was macht, daß der tatsächliche Mensch für den göttlichen, heiligen Menschen gelten darf, muß etwas Fremdes, etwas Anderes sein, etwas, was jedenfalls nicht vom Menschen kommt, was nicht seinem Wesen oder Wollen entstammt, nicht dem Menschen, der er tatsächlich ist, und nicht dem Menschen, der er von Ewigkeit ist. Denn aus diesem kann immer nur die Forderung stammen, und aus jenem, dem tatsächlichen Menschen, kann niemals die Erfüllung der Forderung kommen. Das Fremde, das Andere, das die Identität herstellen könnte, kann also, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht, nur von Gott kommen, kann nur eine Willenserklärung Gottes sein, den tatsächlichen Menschen, so wie er ist, für den göttlichen zu nehmen, der er sein soll und der er nie werden kann. Dieses Andere, dieses Fremde, das die Identität herstellte, wäre ein Urteil Gottes, das den sündigen Menschen als den Sünder, der er ist, für heilig erklärt.

Da, wo diese Willenserklärung, dieses Urteil Gottes verkündigt und geglaubt wird, da ereignet ■ sich, daß auf die Frage nach der

Autorität eine Antwort gegeben und vernommen wird. Denn da, wo Gott seinen Willen erklärt, wo er ein Urtheil fällt, da ist, wenn irgendwo, Autorität. Und da, wo dieser Willenserklärung, wo diesem Urtheil geglaubt wird, da geschieht, wenn irgendwo, Gottes Wille.

7

Ich weiß, was ich sage und was es bedeutet, wenn ich sage und wenn es wahr ist, daß diese Willenserklärung Gottes, die den sündigen Menschen für den heiligen erklärt, die einzige Autorität ist, die es gibt. Und wenn ich weiter sage, daß der Glaube an diese Willenserklärung das einzige Tun ist, das Gott von den Menschen will.

Ich weiß, daß damit allem Tun, das etwas anderes als nur eine Variation dieses Glaubens an diese Willenserklärung Gottes ist, daß allem Tun, dessen erster und letzter Sinn nicht diesen Glauben meint, „der Kopf ab ist“ und daß die Verwirrung des babylonischen Turmbaus, in der wir leben, nur vergrößern wird, auch wenn es im übrigen aus den lautersten Motiven getan wird. Und ich weiß, daß damit aller menschlichen Autorität und sei auch die höchste und reinste, wenn sie nicht in ihrer befehlenden Gewalt ein Hinweis ist auf die einzige Autorität dieses göttlichen Urtheils, das ja wirklich dem Menschen als Menschen gerade keine Autoritätsfähigkeit gibt — ich weiß, daß damit aller menschlichen Autorität, die sich irgendwie als Autorität des Menschen weiß oder wissen will, nicht mehr und nicht weniger als eben die Autorität genommen wird.

Man sage aber nicht, daß dann, wenn diese Willenserklärung Gottes wirklich die einzige Autorität ist, und wenn der Glaube an diese Willenserklärung das einzige Tun ist, das Gott von den Menschen verlangt, daß dann die Autorität und das mögliche, autoritätsgemäße Tun des Menschen auf ein unerträgliches Maß beschränkt wäre. Und daß damit die Gefehlosigkeit unserer Welt nicht im geringsten behoben werden könnte und eine wirkliche Antwort auf die Frage: was sollen wir denn tun? von hier aus doch nicht zu geben wäre.

Ich gebe hierzu dies zu bedenken. Wird jene Willenserklärung Gottes verkündigt und geglaubt, so kann kein Tun des Menschen mehr den Sinn haben und steht es nicht mehr unter dem Gebot,

eine unerfüllbare Forderung erfüllen zu müssen. Es braucht kein Denken, kein Tun, kein Wollen, kein Fühlen mehr das unendliche Ziel zu haben, den tatsächlichen Menschen, „wie er nun einmal ist“, in seine göttliche Gestalt zu verwandeln. Es darf dergleichen nicht mehr wollen. Das wäre Ungehorsam gegen die göttliche Willenserklärung, die diese Verwandlung realisiert hat. Damit sind allem Tun, allem Denken, allem Wollen, allem Fühlen des Menschen Grenzen gesetzt, die ihn an den Zustand, an die Beschaffenheit weisen, „wie er nun einmal ist“, und die er mit all seinem Tun, Denken, Wollen, mit all seinen Zielen und Absichten nicht überschreiten darf. Nicht als ob diesem Zustand, dieser Beschaffenheit durch sie selbst Grenzen gesetzt wären. Denn der Mensch, „wie er nun einmal ist“, behält seinen Trieb ins Unendliche, seinen titanischen Drang, sich selbst für sich und andere zum Gott zu machen und gerade alle tatsächlichen Grenzen, das heißt: alle durch die bloßen Tatsachen und Verhältnisse, seine Natur ihm gesetzten Grenzen zu überschreiten. Das ist so im Edlen und im Gemeinen, und ist doch angesichts der Begrenzung, die dem menschlichen Tun und Denken durch jene Willenserklärung Gottes gesetzt ist, ganz gleich ob edel oder gemein, Auflehnung gegen Gottes Autorität, ist die doppelt schlimme Sünde, den Abstand zwischen dem tatsächlichen Menschen und dem göttlichen, den Gott durch seine Willenserklärung überbrückt hat, doch wieder aufzurichten, um ihn selbst, edel oder gemein zu überbrücken. Werden die Grenzen, die dem Menschen durch seine Natur, durch seine tatsächliche Beschaffenheit bezeichnet sind, hier wirklich zu Grenzen, werden sie als Grenzen für sein Tun und Denken anerkannt, so werden sie als Grenzen genommen allein auf die Autorität jener Willenserklärung Gottes hin, allein aus dem Glauben an das Urteil Gottes, das den tatsächlichen Menschen, „wie er nun einmal ist“, für den göttlichen, den heiligen Menschen nimmt, der er nach dem mit ihm gegebenen ewigen Gebot sein soll.

Ich wage — um das Ergebnis unserer Überlegungen auf die Wissenschaft anzuwenden, von deren Auftrag wir ausgingen — die Behauptung, daß allein da, wo der Trieb des Menschen ins Grenzenlose, wo sein titanischer, faustischer Drang ins Unendliche, ins Unbedingte

und Ungebundene durch die Autorität jenes göttlichen Urteils gebunden ist, Erkenntnis möglich ist, wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit, des wirklich Vorhandenen, wie es nun einmal ist. Die Anerkennung jener Grenzen auf Grund der Autorität jenes göttlichen Urteils bedeutet wahrhaftig keine unsachliche Bindung und Beschränkung der Wissenschaft, sondern bedeutet lediglich die gründlichste Befreiung von aller Ideologie, von aller, doch wirklich nicht wissenschaftlichen Sucht nach Weltanschauung. Man wird sich allerdings klarmachen müssen, daß der Gehorsam gegen diese Autorität ein Prinzip, wenn ich so sagen darf, von umfassendster Bedeutung ist, dem sich schlechthin alles zu unterwerfen hat, bis in die letzten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinein. Und eine Wissenschaft, die sich ihm unterwirft, wird sich nicht für absolut erklären können und wollen; sie wird aber gerade so wenig ohne Autorität sein können und wollen.

Freilich wird sie diese Autorität nicht aus sich schöpfen wollen, etwa **III** einem Prinzip absoluter wissenschaftlicher Wahrheit. Es kann für sie keine absolute Wahrheit geben, weil es für sie kein absolutes Denken geben kann. Denn nichts am Menschen ist absolut, nicht sein Denken, nicht sein Wollen, nicht sein Gewissen. Solange die Autorität Gottes und das heißt nun allerdings die Autorität seines Urteils, das den zeitlichen, aber wirklich nur den zeitlichen Menschen für den ewigen nimmt und den bedingten, wirklich nur den bedingten für den unbedingten, — solange diese Autorität anerkannt wird, gibt **II** keine Anerkennung des Menschen nach irgend einer Richtung hin als eines absoluten. Und darum kann auch die Wissenschaft die Autorität, die sie für ihre Erkenntnisse in Anspruch nimmt, nur aus der Autorität Gottes und seines Urteils schöpfen und immer nur auf sie beziehen.

Und auch wo die Wissenschaft Anweisungen für das menschliche Handeln zu geben hat, also in der Ethik, wird es nicht anders sein können. Und **II** wird auch in dem realen Handeln, soweit **II** darin besteht, Anweisungen oder Befehle zu geben, nicht anders sein können. Das heißt: nirgends kann der Mensch irgend eine Autorität für irgend etwas, das er tut oder sagt, denkt oder will, befehlt oder verbietet, **III** sich selbst nehmen. Es gibt Autorität nur in der akuten, unab-

lässigen Beziehung alles dessen, was er sagt oder tut, denkt oder will, befiehlt oder verbietet, auf die Autorität jener Willenserklärung Gottes, die das, was der Mensch in seinem tatsächlichen Dasein ist, für seine göttliche Gestalt nimmt.

So umfassend ist also die Autorität dieser Willenserklärung, von der wir behaupteten, daß sie die einzige Autorität ist, die es gibt, und ohne die jede andere Autorität, die etwas anderes sein will als ein Hinweis auf diese einzige Autorität, nicht mehr und nicht weniger als gerade ihre Autorität verliert. So umfassend ist das Tun jenes Glaubens an dieses Urteil Gottes, von dem wir behaupteten, daß es das einzige Tun sei, das Gott von den Menschen will und ohne das alles Handeln, das nicht nur eine Variation dieses Tuns des Glaubens ist, nur das Chaos vergrößern wird, in dem wir leben.

8

Noch über eines ist zu sprechen, aber es ist da nur ganz wenig zu sagen.

Alles dies, was wir sagten, steht in der Luft und ist gegenstandslos, wenn diese Willenserklärung, dieses Urteil Gottes nicht als ein vernehmbares real vorhanden ist.

Es ist klar, es kann nicht im Menschen, etwa in einer Gegebenheit der menschlichen Seele oder in einem a priori des menschlichen Geistes gefunden werden. Es kann nur vorhanden sein in dem tatsächlichen Dasein dieser Welt wie irgend ein anderes Faktum dieser Welt auch. Freilich hier muß sofort hinzugefügt werden: und als ein Faktum von absolut anderer Art als jedes andere. Weil erst dieses eine Faktum des Vorhandenseins dieser Willenserklärung Gottes diese Welt zu einer wirklichen, zu einer erkennbaren, vom Menschen beherrschbaren macht. Aber eben doch wie ein Faktum dieser Welt.

Und es muß ja wohl so sein, daß das menschliche Denken den ärgerlichsten Anstoß gegen seine von ihm immer und immer wieder angemessene Abсолютheit und gegen seinen Widerwillen gegen alles seine Abсолютheit immer wieder in Frage stellende Endliche gerade da erhält, wo das reale Vorhandensein jener Willenserklärung Gottes anerkennen soll. Und es gibt hier, ein Ärgernis für das auf

die begriffliche Kontinuität so streng bedachte Denken, keine Begründung, keinen Beweis, ■■ gibt hier nur den Hinweis, die Verkündigung.

Und die Verkündigung heißt: Jesus Christus.

Jedes Wort, das hierüber hinausgehen wollte, wäre vom Übel.

Kultur und Religion

Was ist gemeint, wenn diese beiden Größen, Kultur und Religion, einander gegenübergestellt werden? Ist gemeint, daß zwei einander im tiefsten Grunde gegensätzliche Größen aufeinander bezogen werden sollen, so daß die eine die andere gerade durch den Gegensatz befruchtet? Also etwa so, daß die Religion, als das anarchische Element, die Kultur in der ihr notwendigen Bewegung und Spannung erhält? Oder ist gemeint, daß beide im Innersten eins sind, so daß wahre Religion gar nicht anders kann als zur Kultur führen, und daß wahre Kultur nicht ohne Religion sein kann, wie der lebendige Leib nicht ohne die Seele?

Man wird hierauf erst eine Antwort geben können, wenn man sich darüber klar geworden ist, worum es sich handelt, wenn wir Religion und wenn wir Kultur sagen.

Wir beginnen damit, uns über den vielleicht eindeutigeren Begriff klar zu werden, den der Kultur.

Da ist zunächst ganz im allgemeinen zu sagen, daß wir mit dem Worte Kultur die besondere Beherrschung des Lebens und der Welt bezeichnen wollen, die der Mensch mit seinen Kräften unternimmt. Aber Kultur wird aus dieser Beherrschung erst dann, wenn aus ihr die Gestaltung des innersten, eigensten Wesens des Menschen wird. Wollte man darum von der Kultur sagen, sie sei Menschenwerk, so müßte man sich jedenfalls darüber klar sein, daß das in einem sehr tiefen Sinne gemeint ist. In diesem Werke schaffen vor allem die tiefsten und edelsten Kräfte des Menschen. Jedenfalls wird es erst durch ihre bestimmende Mitarbeit Kultur. Sonst bliebe es etwas Minderes und Äußerliches, etwa das, was wir mit dem Worte Zivilisation bezeichnen. Sagen wir darum von der Kultur, sie sei Menschenwerk, so meinen wir nicht nur, daß der Mensch hier

äußerlich mit seinen Kräften die Welt beherrscht und das Vorhandene und Gegebene nach seinem Zwecke umgestaltet, sondern wir meinen, daß der Mensch sich selbst in seinem Werke darstellt. Aber genau so wenig wie eine äußerliche Beherrschung der Welt und der Kräfte der Natur schon Kultur ist, gerade so wenig wäre eine reine Innerlichkeit, die sich nicht um das, was außen ist, kümmerte, Kultur. Und genau so wenig es mit Kultur zu tun hat, wenn das beste und geschmackvollste Kunstgewerbe die Produkte einer technischen Zivilisation auf das allerschönste herrichtet, gerade so wenig führt die genialste Pflege des persönlichen Lebens zu einer Kultur. Denn Kultur ist allein da, wo Inneres und Äußeres, wo Seele und Welt, Ich und Du, wo, wenn ich philosophische Ausdrücke gebrauchen darf, Subjekt und Objekt sich im Schaffen einer Welt zur Einheit gefunden haben. Kultur ist also nicht da, wo in eine äußerlich bereits gestaltete, also in eine technisch beherrschte Welt nachträglich seelische Beziehungen, seelische Werte und Maßstäbe hineingetragen werden sollen, weil man erkannt hat, daß eine bloß technisch konzipierte und geleitete Welt sich an sich selbst zerreibt. Kultur ist dann aber auch nicht da, wo man aus einer ausgebildeten, aus sich selbst entstandenen und auf sich selbst stehenden Innerlichkeit heraus den Weg zur äußeren Welt und ihren Aufgaben und Notwendigkeiten sucht. Sondern Kultur ist nur da und kann nur da sein, wo Inneres und Äußeres, Subjekt und Objekt, wo Seele und Welt sich in ursprünglicher Einheit darstellen. Wo die Seele sich nicht regt, ohne mit dieser Regung die Welt zum Leben gebracht zu haben, und wo der Mensch nichts tut, nicht das Alltäglichste und Zweckmäßigste, ohne daß es seiner Seele zum Leben verhilft. Darum ist da, wo die nachträgliche Einheit des Inneren und Äußeren, von Seele und Welt erstrebt wird, nicht allein keine Kultur, sondern es ist da auch gar keine Kultur möglich. Denn wo man in eine äußerlich bereits gestaltete Welt nachträglich seelische Werte als Maßstäbe hineinragen will, da stellt es sich heraus, daß die objektiven Gesetze der Technik und des Nutzens und der Zweckmäßigkeit nie und nimmer die ganz anders geartete Gesetzmäßigkeit des Seelischen neben sich dulden können. Darüber kann sich doch nur

der täuschen, der etwa meint, Kunstgewerbe sei etwas anderes als ein mehr oder weniger geschmackvoller Kulturerfah oder mit der sozialen Gesetzgebung sei die soziale Frage gelöst. Und wo eine ausgebildete und aus sich selbst sich entwickelnde Innerlichkeit den Weg zu den Notwendigkeiten und Aufgaben der äußeren Welt sucht, da stellt es sich ebenfalls heraus, daß die subjektiven Gesetze des inneren Lebens die ganz anders geartete Gesetzmäßigkeit des äußeren Lebens nicht neben sich dulden kann. Die Forderungen dieser Innerlichkeit an das äußere Leben sind so unbedingt, so schlechthin auf die Freiheit des Geistes gestellt, daß sie auch die härtesten Notwendigkeiten der äußeren Tatsachen niemals dulden dürfen. Auch darüber kann sich nur täuschen, wer meint, daß mit Idealismen irgendwelcher Art auch nur das Geringste ausgerichtet werden könnte.

Gerade der Gedanke der Kultur sollte einem davor bewahren, daß man sich in die Sackgasse einer sogenannten Kulturerneuerung verlocken läßt. Denn das ist die tiefe und unaufhebbare Wahrheit des Gedankens der Kultur, daß es kein vollkommenes, kein wahres, kein wirklich lebendiges Leben gibt, es sei denn da, wo der Dualismus von Innen und Außen, Seele und Welt, Geist und Stoff, Subjekt und Objekt in einer uranfänglichen, schöpferischen Einheit aufgehoben ist. Hierum handelt es sich, daß aus dieser uranfänglichen Einheit heraus die Seele erfüllt sein muß mit Welt, ganz vollgesehen von deren Notwendigkeiten. Aber diese Notwendigkeiten nun nicht als die einer toten, starren, der Seele fremden und feindlichen Welt, sondern als die Notwendigkeiten einer lebendigen, der Seele vermählten Welt. Erst indem die Seele sich selbst wieder findet in der Welt als in ihrer Welt, erst indem sie, die scheinbar nur auf sich selbst gerichtete, erfüllt ist mit dem Gehalt der ihr scheinbar gleichgültigen Welt, erst so kommt die Seele zu sich selbst; nur indem die Seele die Welt als ihren Inhalt entfaltet, entfaltet die Seele sich selbst. So ist die Kultur, wie Simmel es formuliert hat, der Weg der Seele zu sich selbst, der Weg der Seele von sich als der unvollendeten zu sich selbst als der vollendeten.¹

So ist es gemeint, wenn wir sagten, daß Kultur Menschenwerk

¹ Georg Simmel, Philosophische Kultur. 3. Aufl., S. 236 und 267.

ist. Sie ist das Werk des ganzen Menschen. Des ganzen Menschen, der eben beides ist: Seele und Welt, Geist und Stoff, Subjekt und Objekt. Der dies beides aber ist in ihrer Einheit. In der Einheit, die die uranfängliche Einheit ist, und darum auch in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt und Weltgestaltung nicht verloren zu gehen braucht. Mit anderen Worten: es gibt Kultur nur dort, wo die Vielheit und unerhörte Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens gibt, wo Familie, Staat, Volk, Technik, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft die elementaren und starken Spannungen und Widersprüche des Lebens in sich tragen, und wo das alles doch nur die schöpferische Einheit eines nicht blind vitalen und formlos strömenden, sondern eines seiner eigenen Form durchaus bewußten und diese Form in der Fülle der wirklichen Existenz aus sich heraus stellenden Lebens wäre.

Es ist also die Kultur nicht ein Werk des Menschen, das er als eins unter anderen schafft, sondern sie ist das Eine Werk, das in diesem Sinne allein Menschenwerk zu heißen verdient. Kultur ist die Erfüllung, die Vollendung des Menschen; sie ist darum die Idee, das Eidos, das ewige Bild des Menschen. Hier erfüllt sich der Sinn des Menschen. Wo sollte er sich sonst erfüllen als in der Einheit mit den Brüdern und mit der Welt?

2

Man könnte einwenden, daß wir hier den Gedanken der Kultur in einer Zuspitzung gefaßt hätten, in der er als Anweisung für eine Realisierung der Kultur, also für praktische Kulturarbeit schlechterdings nicht zu gebrauchen sei. In der Tat, dieser Einwand ist zu machen. Es fragt sich nur, welchen Sinn er hat. Will er weiter nichts sagen, als daß man mit der Erkenntnis der Idee der Kultur nicht unmittelbar an die Tagesaufgaben herangehen kann, die einem gestellt werden und für die die Anweisung ja heute auf das dringendste gebraucht werden, so muß immerhin gefragt werden, wie man denn auch nur für die geringste und geringfügigste Kultur-aufgabe eine Anweisung geben will ohne die Besinnung über das, was Kultur ist, bis zum letzten vorgetrieben zu haben. Und je

schwerer einem die Dringlichkeit gerade konkreter Anweisungen auf-
liegt, um so weniger darf man und kann man die Ungeduld, nun
endlich Hand anzulegen und zum sogenannten praktischen Handeln
zu kommen, über sich Gewalt gewinnen lassen. Gerade die Dring-
lichkeit konkreter Anweisungen wird einem die Notwendigkeit einer
letzten Besinnung auf die Idee der Kultur deutlich machen. Denn
der Konkretheit der Kultur genügt kein noch so begeisterter kate-
gorischer Imperativ. Ihr genügt aber auch nicht ein noch so tat-
sachengesättigter Pragmatismus. Kultur wäre nicht Kultur, wenn
ihre Konkretheit nicht die Konkretheit der Idee wäre. Die Konkret-
heit der Idee, das aber ist nichts anderes als die ursprüngliche und
allein schöpferische Einheit von Geist und Stoff, Seele und Welt,
Innen und Außen, Subjekt und Objekt. Und nie kann die praktische
Anweisung auch für die geringste Kulturaufgabe gegeben werden,
wenn sie nicht aus dieser Konkretheit der Idee gegeben wird.

Aber hier bekommt dann jener Einwand, ob uns denn die Idee
der Kultur irgendwie realiter helfen kann in den praktischen Auf-
gaben unseres Lebens, seine tiefe und beunruhigende Berechtigung.
Denn was will man hier antworten? Die Dringlichkeit konkreter
Anweisungen macht uns deutlich, daß es notwendig ist, sich nicht
bei diesem oder jenem Einfall Rat zu holen — also nicht etwa bei
dem Revolutionseinfall ‚Volkshochschule‘. Denn kann ‚Volkshoch-
schule‘ je etwas anderes sein, als was das Kunstgewerbe auch ist:
Kulturerfah? —, sondern sich auf nicht mehr und nicht weniger als
auf die Idee der Kultur zu besinnen. Dieselbe Dringlichkeit konkre-
ter Anweisungen wird einem aber ebenso deutlich machen, daß solche
konkrete Anweisungen aus der Idee nicht zu gewinnen sind. Denn
die Besinnung auf die Idee der Kultur wird einem deutlich genug
zeigen, welcher Art die Konkretheit ist, die die Kultur erfordert.
Wer aus dieser Konkretheit der uranfänglichen Einheit von Geist
und Stoff, von Seele und Welt zu reden und zu handeln vermag,
der gebe nur einmal konkrete Anweisungen, der inauguriere eine
Kultur! Wer das nicht kann, begreife doch wenigstens sein Unver-
mögen hierzu und gestehe es sich und anderen ein.

Wenn man auszog, um der sogenannten Kultur aufzuhelfen oder

sogar eine neue zu beginnen, und überzeugt war, daß das mit einigem guten Willen und edler Begeisterung schon zu machen wäre, so wird dies nun allerdings ein enttäuschendes Ergebnis sein, denn es ist allerdings zuzugeben, daß dies wirklich keine Aufforderung bedeutet, nun frisch die Hand ans Werk zu legen und mit der Erneuerung der alten oder der Verwirklichung einer neuen Kultur zu beginnen. Das Ergebnis unserer Überlegungen sagt unmißverständlich, daß man hier auf Sand bauen würde.

So ist also in der Tat die Idee der Kultur für jede praktische Kulturarbeit ungeeignet. Wenn man nicht vielleicht doch noch gerade in ihrer strikten Warnung, die Kultur realisieren zu wollen, ihre ganz außerordentliche Eignung zur Direktive für die praktische Arbeit sehen will.

Aber mit diesem negativen Schluß ist das Ergebnis unserer Überlegungen doch noch nicht erschöpft. Unsere Besinnung auf die Idee der Kultur ergab uns doch auch dies, was wir bisher stillschweigend voraussetzten, was uns aber durch die Erkenntnis der Unrealisierbarkeit der Kultur vielleicht zweifelhaft werden könnte, nämlich dies, daß ■■ sich bei dem Gedanken der Kultur nicht nur um einen Wahn des Menschen handelt, sondern um eine Wahrheit. Und die Konkretheit der Idee der Kultur, die uranfängliche Einheit von Geist und Stoff, Subjekt und Objekt, Seele und Welt bedeutet zugleich, daß ■■ sich bei der Kultur um eine Wirklichkeit, genauer um eine Ursache handelt, so gewiß die uranfängliche Einheit von Geist und Stoff, Subjekt und Objekt wirklich, das heißt: wirkend ist. Es wären nicht im Menschen diese beiden aufeinander bezogen, der Mensch müßte nicht, wo er nur die Augen aufschlägt und wo er nur die Hand zum ersten, primitivsten Werk rührt, Kultur wollen, eben die Einheit von Seele und Welt, Subjekt und Objekt, wenn diese beiden Gegensätze nicht in einer ursprünglichen, alles andere in sich enthaltenden Einheit miteinander verbunden wäre.

Damit gewinnt nun aber auch jener negative Schluß, jene Warnung, zu der uns die Idee der Kultur geworden war, erst ihre volle Bedeutung. Diese Warnung heißt nicht, daß, aus was für einem Grund immer, keine Kultur sein soll. Nein, Kultur soll sein, so gewiß der

Mensch seine Idee erfüllen soll. Aber ■ soll eben! Kultur sein und nicht irgend etwas, was sich mit einigem guten Willen, das heißt mit einiger Anpassung an die tatsächlich erreichbaren Möglichkeiten für Kultur ausgeben ließe. Gerade hier gilt es, die Ansprüche nicht zu reduzieren. Wir haben dazu auch nicht das geringste Recht und außerdem auch nicht die geringste Möglichkeit. Denn es sind nicht unsere Ansprüche, die wir stellen, sondern die Ansprüche der Idee. Reduzieren wir sie, nehmen wir ihnen ihr unbedingtes Recht, so verzichten wir von vornherein auf das, was wir gerade mit dieser Reduzierung erreichen wollten: die wirkliche Kultur.

3

Sier gilt es, streng zu bleiben. Es gilt aber auch, um die Strenge durchzuführen zu können, zu wissen, warum das nötig ist. Um der unerhörten Not dieser Zeit, um ihrer grauenvollen Verwirrung und ihres von Tag zu Tag zunehmenden Zusammenbrechens aller Formen und aller Bildungen des menschlichen Lebens willen liegt es heute näher denn je, alle unerreichbaren Forderungen und alle Problematik, die aus ihnen erfolgt auf die Seite zu schieben und sich mit Erreichbarem zu begnügen. Gut; aber wenn man nicht um der Not der Zeit willen auf den Gedanken der Kultur überhaupt verzichten will—was ja wohl ein Widerspruch wäre und nicht gut gemeint sein kann—, so ist ja gerade das die schwere, beunruhigende Frage: Was ist erreichbar? Hört etwas schon dadurch auf, unerreichbar zu sein und wird es erreichbar, wenn man sich mit allen Kräften daran macht, es zu verwirklichen, und man nun auch tatsächlich einen Apparat, eine Einrichtung herstellt, um mit ihr zu verwirklichen? Oder wird nicht vielmehr die Verwirrung ins Heillose gesteigert, wenn man meint Unerreichbares würde dadurch erreichbar, daß man dieses und jenes Mittel verwirklicht, mit dem man es dann erreichen will? Verkehrt man hier nicht Schwarz in Weiß, Nein in Ja, Ja in Nein? Gewiß in der besten Meinung. Aber umso schlimmer. Denn umso schwerer wird diese Verwirrung wieder zu entwirren sein.

Um ein Beispiel aus der heutigen praktischen Kulturarbeit zu

nennen: ich gestehe, den Volkshochschulbestrebungen mit großem Mißtrauen gegenüberzustehen. Ich glaube, wohl zu verstehen, um welcher dringenden Nöte willen man diese Arbeit in Angriff genommen hat. Man könnte nicht als Betelligter nur ein Wort über die Kultur sagen, wenn man nicht diese Nöte am eigenen Leibe tagaus tagein erlitt. Es ist, um das Verhängnisvollste und Folgenschwerste zu nennen, das Zerbrechen unseres Volkes in die beiden tief voneinander geschiedenen Teile der sogenannten Gebildeten oder Geistigen und der werktätigen Massen. Dieses Zerbrechen bedeutet ja nicht mehr und nicht weniger, als daß das ganze sogenannte geistige Gut ein Alleinbesitz der Geistigen ist und dieses für die anderen so gut wie überhaupt nicht vorhanden ist. Es bedeutet weiter, daß dieses geistige Gut in der Tat nur ein sogenanntes geistiges ist. Denn das ist sehr fern von allem Geist, was nicht in der allerengsten Berührung steht mit der Realität dieses irdischen alltäglichen Lebens. Und ich wage die Behauptung, daß alles, was wir Gebildeten heute an sogenanntem geistigen Gut besitzen, in der Tat nicht wert ist, daß die werktätigen Massen auch nur den Finger danach ausstrecken. Es wäre Ballast, vielleicht interessanter, vielleicht auch nicht, aber doch nichts anderes als Ballast. Wie es das für uns ja auch ist. Wir merken es nur meist nicht, weil wir fortwährend mit Bestandsaufnahmen beschäftigt sind — man nennt das historisches Wissen — und ihn von Zeit zu Zeit neu gruppieren und in neuen Synthesen zu verstehen suchen — das ist dann das Verständnis der historischen Entwicklung, die greuliche geistige Seuche, von der wir heute fast alle befallen sind, Geschichtsphilosophie genannt.

Auf der anderen Seite ist aber auch das Schaffen der werktätigen Massen der Erde fern und ein sinnloses Treten in dem Rad der modernen Wirtschaft, die um ihrer selbst willen da ist und Menschenmaterial und anderes Material verschlingt und produziert und wieder verschlingt und wieder produziert. Wo aber ein Volk in die beiden Teile der geistigen und der werktätigen Massen auseinander gebrochen ist, da brechen Seele und Welt, Innen und Außen, Geist und Stoff auseinander. Aber dann, wenn das geschieht, ist Seele nicht mehr Seele und Welt nicht mehr Welt. Dann bekommen beide, die Seele

nicht weniger als die Welt und die Welt nicht weniger als die Seele, die gespenstige Realität von Dämonen. Jede bekommt ihre besondere Eigengesetzlichkeit. Und so sind wir Geistigen eingefangen in die weltferne, tote sogenannte Geistigkeit unserer Wissenschaft und Bildung und die Werktätigen sind erdfern eingespannt in den Mechanismus einer ganz allein auf die Sache gerichteten und technisch gewordenen Ökonomie. Beide leben nur in Geisterreichen, die zwischen Erde und Himmel schweben, der einen so fremd und fern wie dem anderen, in Reichen, die schon darum unwirklich und schattenhaft sind, weil sie weder mit der einen noch mit dem andern zu tun haben. Aber die Unwirklichkeit dieser Reiche hat eine grauenhafte Wirklichkeit; sie ist wirklicher als wir selbst mit dem Besten, **was** wir haben. Diese Schatten sind gesättigt mit Blut, mehr als wir, die wir doch zu leben meinen. Aber **was** wundern wir uns: es ist ja unser Blut, von dem sie leben, unser Blut, das wir, die Lebendigen, ihnen, den Schatten, nicht zu weigern vermögen.

Dies, meine ich, ist die Not, um deretwillen man die Volkshochschularbeit in Angriff genommen hat. Aber wenn man diese Art einmal in ihrer ganzen Tiefe begriffen hat, kann man gar nicht anders, als einem Unternehmen wie der Volkshochschule mißtrauisch gegenüber stehen. Gerade um dieser unerträglichen Not willen. Denn geschieht hier anderes, als daß die Erkenntnis dieser Not verwischt wird? Wer errichtet denn die Schulen, wer lehrt in ihnen? Doch die Gebildeten. Aber was denn? Hat man denn schon wieder vergessen, daß man darum auf den verzweifeltsten Einfall Volkshochschule verfiel, weil der Geist in unseren Händen, in unserem Munde geistlos, zu einem Gespenst wurde? Und nun betreibt **man** eifrig dies und das, errichtet diese und jene Anstalt. Vielleicht versucht man ja gar nicht im Ernst, geistiges Gut zu übermitteln, sondern beschränkt sich auf technisches Wissen von diesem und jenem, wie wir es gebrauchen in unseren gespenstischen Welten. Aber was man auch tut, so verwischt **man** auf jeden Fall sich und anderen die Erkenntnis der Not, um deretwillen man an die Arbeit ging. Man kann gar nicht anders, man muß **es** tun. Denn in dem schleierlosen Gegenüber von dieser Not kann keiner diese Arbeit tun; ihr

Selbstbetrug wäre zu offenbar. So geht man in Wahrheit zurück, zurück von dem Ort, wo man immerhin bis zur Erkenntnis der wahren Situation gekommen ist, und man glaubt doch, vorwärts zu kommen. So verkehrt man Ja in Nein und Nein in Ja: man bejaht die furchtbare Not, daß das Volk in zwei sich einander fremde Teile zerbrach, daß man selbst den Geist verlor und darum den anderen unverständlich ist, daß die anderen der Erde fremd wurden und darum dem Geist, und man leugnet die Not, indem man sich an die Arbeit macht, als wäre die Not gar nicht wirklich da, als stünde man selbst und stünden die anderen gar nicht wirklich unter ihr.

Es kann ja aber wohl nicht Schlimmeres geben als eine solche Verkehrung, und es kann nichts Gutes entstehen aus dem, was mit ihr beginnt. Das aber scheint mir das Besondere dieser Zeit zu sein, daß wir mit dieser Verkehrung alles kulturelle Tun beginnen: wir tun bei allem, als wäre die Not gar nicht wirklich da, die wir beheben wollen. Und damit hängt aufs engste, wie wir sahen, das andere zusammen, daß wir es nicht ertragen können, die Kultur in der Unzugänglichkeit, in der, wenn ich mich so ausdrücken darf, praktischen Unverwendbarkeit zu lassen, die ihr als einer Idee zukommt. Wir meinen, sie praktisch verwerten zu müssen, und tun in ihrem Namen dies und tun in ihrem Namen das. Und alles, was wir in ihrem Namen und mit der Begeisterung und Inbrunst, die ihr Name uns einflößt, tun, tun wir doch immer nur in jenem schauerlichen Zwischenreich der Geister und vergrößern nur deren Macht.

4

Dieses Zwischenreich, diese Welt der mit fremdem Blut erfüllten Schatten, diese Welt der toten Dinge und Sachen und Verhältnisse, die sich aus dem Leben lebendiger Menschen ein teuflisches, dämonisches Leben geraubt haben, hat es immer gegeben, immer sind ihr Menschen verfallen gewesen. Aber ob jemals eine Zeit so blind für sie war, wie wir es sind? Ob jemals eine Zeit so kurz-sichtig und frevelhaft ahnungslos wie die unsere ihr auch ihren besten Willen opferte, auch die höchsten Gedanken und fernsten Ziele

in sie hineinvertrödelte? Sind wir denn so pöbelhaft, daß wir es nicht ertragen, wenn ein Gedanke nichts ist, ganz und gar nichts als ein Gerücht und nicht eine praktische Handhabe, um dies und das damit zu machen? Sind wir so jämmerlich feige, daß wir einer schweren, schleichenden, das Mark zerfressenden Krankheit nur mit Quacksalbereien nachlaufen können und es nicht wagen, sie schonungslos zu erkennen und bloßzulegen? Wahrhaftig, wir brauchen nur die Strenge und die Härte zu besitzen, den Gedanken der Kultur in seiner Reinheit zu denken, und ■■ enthüllt sich uns das ganze Verhängnis mit einem Schlag. Dann sehen wir, warum das Spiel der Kultur in dieser Welt eine Tragödie sein muß; warum jedes kulturelle Tun in den toten starren Zwang eines bloß technischen Daseins führen muß; warum jeder Versuch, Kultur zu realisieren, die Seele zur souveränen Beherrscherin und Gestalterin des Lebens zu machen, gerade die tote Sache wie einen Götzen auf den Thron setzt und ihr die dämonische Macht gibt, mit der sie Menschen mordet und, was fast noch schauerlicher ist, Menschen produziert, weil ja nun doch diese Menschen nötig sind, um die Sachen herzustellen. Denn es müssen der Sachen mehr sein als der Menschen, ein Duzend mal mehr Sachen als die Menschen bedürfen, nur dann haben die Sachen Gewalt über die Menschen, nur dann bekommen sie ihre dämonische Eigengefährlichkeit.

Und daß das Spiel der Kultur in unserer Welt immer und jedes Mal zur Tragödie wird, wo man ■■ zu spielen sich unterfängt, das liegt, wie übrigens ein so unverdächtiger, aber auch scharfsichtiger Zeuge wie Simmel zeigt, nicht an Zufälligkeiten und Störungen, die von außen her zerstören. Hier handelt ■■ sich um innere Notwendigkeiten, hier — ich zitiere Simmel — entspringen „die gegen ein Wesen — die Kultur — gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst“.¹

Wie sollte es, wie dürfte es anders sein, wenn man eine Idee, einen richtenden Gedanken nicht in seiner Heiligkeit sein lassen kann, was er ist, und sich nicht unter ihm beugen und seiner Warnung gehorchen will, sondern meint, man müsse nun zeigen, was an ihm

¹ Georg Simmel, Philosophische Kultur, 3. Aufl., S. 263.

und an einem selbst ist? Muß es denn da nicht gehen, wie es in Tschuang-Tse's Geschichte vom Heiligen Baum nach der Meinung des schlauen, ja wirklich schlauen Zimmermannes — ach, wären unsere Kulturbegeisterten aller Art nur halb so schlau wie dieser Zimmermann. Ihre Torheit, die dann der dieses töricht schlauen Zimmermannes entspräche, wollte man gerne für alle ihre stoßblinde Kulturgeisterung in Kauf nehmen — mit dem Holze dieses uralten heiligen Baumes gehen würde, wenn man es nutzen wollte, so wie man das Holz anderer Bäume nutzt. Er meint, „das Holz taugt zu nichts. Mach ein Boot, — es wird sinken. Einen Sarg, — es wird faulen. Hausrat, — er wird bald zerfallen. Eine Tür, — sie wird schwitzen. Einen Pfeiler, er wird von den Würmern zerfressen werden. Es ist ein Holz ohne Rang und ohne Nutzen“.¹

Aber noch viel schlauer als dieser Zimmermann sind die Herren dieser Welt, die es nun doch zulassen, wenn seltsam Begeisterte den heiligen Baum fällen, in der Meinung, wenn man das Holz dieses heiligen Baumes verarbeite, so gäbe es Boote und Särge und Hausrat und Türen und Pfeiler besserer, heiligerer, innerlicherer Art. Sie lassen die Narren machen. Denn gibt es Bedrohlicheres für alles, was einen sogenannten Nutzen hat, und für alle die, die das praktisch Verwertbare, das praktisch d. h. von ihnen Realisierbare für den letzten Schluß und Grund aller Weisheit halten, — gibt es für alle diese etwas Bedrohlicheres als das, was durch sich heilig ist und sich durch keinen Nutzen, durch keine praktische Realisierbarkeit zu legitimieren braucht? Und kann es für alle diese Erwünschteres geben als dies, daß das Heilige vertrödet wird dadurch, daß man sich an seine sogenannte Realisierung macht und es zu nichts macht, indem man unternimmt, es zu verwirklichen? Kann es Erwünschteres geben als dies, daß man alle Leidenschaft und alle Sehnsucht der Menschen nach dem unbedingt weltüberlegenen Heiligen und alles aus dieser Leidenschaft sich nährenden Mißtrauen und Eellsichtigkeit für alles, was Welt heißt und nicht heilig ist, ableitet in den Wahn, in dieser Welt und mit den Mitteln dieser Welt sei das Heilige, sei das, was mehr ist als Welt, zu re-

¹ Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber. Leipzig 1910, S. 19.

allisieren, indem man eine Kultur schaffe — denn das ist ja der moderne Ausdruck für heiligen —?

Vielleicht versteht man jetzt das herablassende und gönnerhaft zulassende Wohlwollen, mit dem Technik und Wirtschaft die kulturellen Bestrebungen sich ausleben lassen und ihnen womöglich die Mittel schenken, daß sie sich auch einigermaßen in Ruhe ausleben können.

Und vielleicht versteht man nun auch, warum alles Kulturelle sich so flüchtig, blutarm und unraffig ausnimmt gegenüber allem Technischen und Wirtschaftlichen. Man halte ein philologisches Seminar gegen ein chemisches Laboratorium oder eine Volkshochschule gegen das Leunawerk bei Merseburg. Der schlaue Zimmermann hat recht: das heilige Holz taugt zu nichts; Boote und Särge, Hausrat und Türen und was man aus ihm macht, alles wird schlecht und minderwertig. Freilich, die Kulturbeflissenen werden ihm sagen: wir wissen schon, daß unsere Werke nichts Vollkommenes sind, aber wir haben das Heiligste, was wir besitzen, in sie hinein gelegt, unsere höchsten Gedanken, unsere Sehnsucht nach dem Vollkommenen, unsere ganze Seele. Und wenn der Zimmermann ihnen antwortet: Es scheint mir besser, die höchsten Gedanken auf sich beruhen zu lassen und statt ihrer etwa niedere technische, dafür aber saubere und exakte Gedanken zu haben und statt mit der Sehnsucht nach Vollkommenem Unvollkommenes zu schaffen, lieber ohne diese Sehnsucht mit niederen technischen Gedanken technisch Vollkommenes zu schaffen — wenn der Zimmermann dergleichen erwiderte, so wäre ihm wohl recht zu geben.

Freilich, das ist nicht das Schlimmste an dem, was hier geschieht, daß Unvollkommenes geschaffen wird, wo man in seinen Grenzen Vollkommenes erreichen könnte. Sondern das ist das Schlimmste, daß hier wirklich höchste Gedanken, der Gedanke der Kultur und die Sehnsucht nach Vollkommenem, nach dem Heiligen aus ihrer Weltüberlegenheit in die Weltlichkeit verstrickt werden. Damit verliert man das Vermögen, die Geister zu scheiden. Gibt man die Kritik, das Gericht der weltüberlegenen Idee preis, so gibt man alle Kritik, alles Vermögen preis zu unterscheiden und zu scheiden, was unterschieden und geschieden werden muß: Gut und Böse, Recht und Un-

recht, Himmel und Hölle, Heilig und Unheilig, Gott und Teufel. Nun weiß man nicht mehr, was Himmel und was Erde ist, was Innen und Außen, was Subjekt und Objekt. Man hat ja ihre Synthese begonnen, indem man eine Kultur zu schaffen begann. Man kann ja nun das Gute aus dem Bösen, Gott aus dem Teufel sich entwickeln lassen. Es ist ja schließlich alles „Kultur“. In ihr feiern alle Gegensätze schließlich ihre Synthese. Man muß ihr nur Zeit lassen. Und die weltgeschichtliche Entwicklung hat Zeit, so viel, daß man weiß, auch ihr Ende ist wieder nichts anderes als eine Entwicklung. Hat man die Frage erst einmal auf diese lange Bahn geschoben, so braucht man sich durch gar nichts mehr in Verlegenheit bringen zu lassen. Dafür ist man allerdings in dem schauerlichen Zwischenreich, das nicht Himmel und nicht Erde ist, und man weiß nicht, wo man ist. Die Aussicht ist nach beiden Seiten versperrt. Und der Herr dieser Welt triumphiert, wie er nie triumphiert hat. Denn seit man sich entschloß, unter seinem Schutze die Kultur zu verwirklichen, seitdem dienen ihm alle, die Bösen und die Guten. Luther hat gemeint, nie triumphiere der Teufel mehr, als wenn die Frommen mit ihrem vermeintlich heiligen Tun die leibhaftige und greifbare Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden ausrufen wollen. Denn da, wo sich Menschen in ihrer eigenen Heiligkeit von der sündigen Welt scheiden wollten, da verfielen sie, meinte er, unweigerlich der Heuchelei und dem Teufel. Aber Luther hat nicht gewußt, daß man auch auf den Gedanken verfallen kann, im vollen Frieden mit dieser Welt und in voller Blindheit dafür, wer ihr Herr ist, das Reich Gottes zu realisieren. Das blieb uns und unserem Kulturglauben vorbehalten.

Und das alles, weil wir die Härte nicht aufbringen wollen, den Gedanken der Kultur in seiner Reinheit und Weltüberlegenheit zu denken. Weil wir sein Gericht nicht aushalten und aus einem Urteilspruch eine Anweisung für praktische Arbeit machen müssen.

Es hat keinen Sinn nur noch ein Wort zu sagen, wenn wir hier nicht hören. Dann sehen wir das Kulturgeschwätz nur fort. Aber das kann man nicht mehr verantworten, wenn man einmal ahnt, in wessen Reich man sich dann begibt. Hier kann man nur bitten, ja mehr — es muß doch einmal gesagt werden — hier kann man nur beten, daß uns

das Unterscheidungsvermögen, das kritische Vermögen, das zwischen guten und bösen Geistern unterscheiden kann, wieder geschenkt wird. Denn es gibt böse Geister und nicht nur — was wir uns in unserer Ahnungslosigkeit nun schon allzulange einbilden und was allerdings eine harmlose Sache wäre, um deretwillen man wahrhaftig kein großes Aufsehen zu machen brauchte — die Materie als das Prinzip des Bösen. Aber dieses kritische Vermögen kann einem nie und nimmer gegeben werden, wenn man nicht hört, daß die Idee der Kultur eine strenge Warnung ist, hier realisieren zu wollen. Hier sollen wir nichts mehr realisieren. Oder haben wir wirklichere Wirklichkeit als die ist, die alles Vorhandene, alles Realisierte aufhebt und für ungültig erklärt? Das, was gebietet, was sein soll, was nicht nur heute oder morgen, unter diesen oder jenen Umständen, sondern was unbedingt, was ewig sein soll, weil es von Ewigkeit her ist, das hat nicht nötig, daß wir es realisieren. Dem sollen wir uns beugen. Denn es ist unser Gericht, es hebt uns auf, es nimmt uns den Boden unter den Füßen fort, auf dem wir zu stehen meinten, und zu sein uns vermaßen, was wir doch nicht waren. Und wer und was wir sein mögen: es bleibt das Gebot an uns dessen, was wir sein sollen und was wir doch nie sind und nie sein können.

5

Aber ist das nun das Letzte, was gesagt werden kann? Nein, durchaus nicht. Sondern es ist im Gegenteil erst das Allererste, was gesagt werden muß. Und ohne das alles Reden über die Kultur, mag es im übrigen schön, interessant und tief sein, ein verantwortungsloses Gerede ist.

Immerhin ist zu fragen, ob denn dieses Allererste wirklich so wenig ist, wie man immer behauptet? Ist wirklich so wenig damit getan, wenn man weiß, woran man sich nicht und unter keinen Umständen wagen darf: Das Feuer der Idee vom Himmel herunterzuholen, um — nun, um etwa neue Leitsäden für Volkshochschulkurse an ihm zu einer wohlgeschmeckenden und leicht bekömmlichen Speise gar zu kochen? Man folge dem doch erst einmal, und es ist denn doch wirklich schon etwas geschaffen, wenn Unnützes verhindert wird. Aber es geschieht ja noch

viel mehr, wo man sich der Idee und ihrer Negation, ihrem Halt beugt: sind einem alle Wege der sogenannten Kulturarbeit versperrt, auf denen man der Not beizukommen suchte, in die man die Welt verstrickt sieht, so sieht man endlich einmal im Ernst, daß es so nicht weitergeht. Und es geht so nicht weiter; die Welt ist am Ende mit ihrer Weisheit. Geht es doch weiter — und das ist noch schauerlicher als das Andere: ■ geht ja trotz alledem noch weiter — das aber heißt nun: immer noch tiefer in den Abgrund —, so ist es, wir sprechen auf menschliche Weise, nicht Gott, der hier treibt, sondern ein Anderer.

Ist es wirklich gar nichts, wenn man das erkennt?

Jedenfalls ist dies sicher, daß an dieser Erkenntnis keiner vorüber kann, der meint, nun außer diesem Negativen auch Positives sagen zu müssen. An ihr kann man nicht vorüber, weder in dem Sinn, als ob einem diese Erkenntnis in all ihrer Bitterkeit erlassen werden könnte, noch in diesem Sinn, daß man sie hinter sich lassen könnte, so wie man eine Gefahr überwindet und hinter sich läßt. Diese Erkenntnis schickt ihr gefahrbringendes Licht — gefahrbringend für alle Versuche, nun doch die Kultur zu realisieren, nun doch das ewige Bild als Treppenstufe einzubauen — in alles, was man nun tut, und das Halt bleibt aufgerichtet. Diesem Gericht entzieht sich gar nichts mehr, was ist und was wird.

Und wenn wir nun dazu übergehen wollen, das andere zu sagen, was nun gesagt werden muß, was aber auch erst jetzt gesagt werden kann, — wenn wir über Kultur und Religion sprechen wollen, das heißt darüber, was die Religion für diese Erkenntnis von der unbedingten Weltüberlegenheit des Gedankens der Kultur bedeutet, so ist von vornherein zu sagen, daß das unter keinen Umständen bedeuten kann, daß wir nun mit Hilfe der Religion doch die Kultur realisieren wollen. Alle Gedanken, die auf diese Moll-Melodie gehen, daß es keine Kultur geben kann, sie werde denn genährt und getragen von dem Urgrunde alles Lebens, der sich da eröffnet, wo der Mensch religiös ist, — ich meine, alle Gedanken dieser Art sind erledigt durch alles, was wir bisher sagten. Und ich brauche nicht mehr zu erschlagen, was schon erschlagen ist. Es hat sich ja niemals eine Religion dazu hergegeben, eine Kultur zu inaugulieren, wie man das heute von

der Religion möchte. Es ist wohl keine Religion ohne den Gedanken der Kultur gewesen, so wie wir ihn zu fassen versuchten. Aber sie haben ihm alle seine unbedingte Weltüberlegenheit gewahrt. Die einen streng, die anderen weniger streng. Streng die Griechen, vor allem Plato. Am strengsten die Juden.

Bei beiden ist denn auch geschehen, was geschehen muß, wo man die Idee als Richterin, als Warnung vor dem Wahn der Realisierung begreift: es begann die Besinnung, was ist der Mensch? Wir sagten **es** schon zu Anfang: die Idee der Kultur ist die Idee des Menschen. Das aber heißt: der Mensch selbst steht unter ihrem Urteil. Und dieses Urteil lautet bei Plato so, daß ein Leben, das von der Erkenntnis der Idee bestimmt ist, nicht gut mehr einen anderen Sinn haben kann, als diesen, den Tod zu besorgen.¹ Und bei den Juden heißt es: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. Und dazu die Kehrseite: Du hast immerdar dein Joch zerbrochen und deine Bande zerrissen und gesagt: Ich will nicht so unterworfen sein! Und wenn du dich gleich mit Lauge wüschest und nähmest viel Selse dazu, so gleißet doch deine Untugend desto mehr vor mir, spricht der Herr, Herr. Was wollt ihr noch recht haben wider mich? Ihr seid alle von mir abgewiesen, spricht der Herr. (Jer. 2, 20, 22, 29).

Wenn wir nun über die Religion sprechen wollen, so ist es klar, daß wir auf dieser Linie bleiben; daß unser nächstes Wort Jesus Christus ist und kein anderes sein kann. Freilich, ebenso wie wir mit diesem Wort in die Nähe der Religion kommen, in so große, daß sie kaum vermieden werden kann, ebenso ist zu sagen, daß dieses: Jesus Christus keine Religion ist, sondern daß es die Überwindung, weil die Erfüllung der Religion ist. Damit sprengte ich nun freilich das Thema. Und ich will gestehen, daß das von vornherein meine Absicht gewesen ist.

Was über das Thema: Kultur und Religion zu sagen ist, das, meine ich, vorhin gesagt zu haben. Noch einmal: **es** ist darüber kein positives Wort zu sagen, keines, das wert ist, daß man **es** anhört. Verlassen wir diese Religion des romantischen Dunstes, bei der es

¹ Heinrich Barth, Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie. München 1921, S. 17.

nicht zu verwundern ist, daß ■ in ihr nur die asthmatischen Gedanken der Kulturgegeisterten und Kulturerneuerer und überhaupt aller „praktisch“ gewordenen, Realisierungseifrigen unter den Ideallisten gibt.

Gehen wir wieder zurück an den Ort, wo wir begriffen: es geht so nicht weiter; die Welt ist am Ende mit ihrer Weisheit und ihrer Kunst. Und wo wir zugleich das Andere, Schauerlichere begriffen; es geht ja trotz alledem noch weiter, noch weiter in den Abgrund. Wo man begreift, daß wir auch mit allem wohlgemeinten Tun nur die Verwirrung vergrößern, nur dessen Macht stärken, der weiß, warum er weiter treibt; wo man dies einsieht: Und wenn du dich gleich mit Lauge wüschest und nähmest viel Seife dazu, so gleißet doch deine Untugend desto mehr vor mir, spricht der Herr, Herr. Gehen wir wieder zurück an diesen Ort, immer und immer wieder; denn das ist allein der Ort, wo die Botschaft, die Jesus Christus heißt, zu hören ist. Hier kann es darum heißen: Es wird nicht dunkel bleiben über denen, so in Angst sind. Das Volk, das im Finstern wandelt, siehe ein großes Licht, und über die, die da wohnen im finstern Land, scheint es helle. (Jes. 8, 23; 9, 1.) Und: Er hat wohlgetan und gesund gemacht alle, die vom Teufel überwältigt waren. (Apostelgeschichte 10, 38.)

Was heißt das? Was bedeutet das? Was geschieht dann, wenn einem die Sünden vergeben werden? Was wird das für Folgen haben für das Tun dieses Menschen? Und es muß doch wohl Folgen haben.

Kann ■ dies heißen: es ist einem Menschen seine ursprüngliche Reinheit wieder gegeben worden? Und kann es diese Folge haben, daß ihm nun aufgegeben ist, diese ursprüngliche Reinheit unbefleckt zu erhalten? Aber hieße das nicht, mit dem Menschen ein grausam spottendes Spiel treiben? Es wäre denn, der Mensch würde auch aus diesem Leibe genommen, aus der Kontinuität seines ganzen irdischen Seins und Werdens. Aber das wird er nicht und das kann mit ihm nicht geschehen, wenn er nicht ganz und gar ausgelöscht werden soll. Aber dann kann er nicht die ursprüngliche, vollkommene Reinheit bewahren.

Aber sind wir nicht mit dieser ganzen Frage schon wieder jenem tollen Realisierungswahn verfallen, der Heiliges nicht heilig und Göttliches nicht göttlich lassen kann, der es nicht begreifen kann, daß Göttliches keiner Realisierung durch Menschen bedarf? Das Göttliche ist ganz allein aus seiner, aus Gottes Kraft wirklich, und es heißt nichts anderes, als es leugnen, wenn wir ihm erst Leben und Wirklichkeit geben wollen. Bewegen wir uns mit dieser Frage nicht schon wieder mitten in jener furchtbaren Verblendung des Menschen, der sich, das Geschöpf, zum Schöpfer Gottes macht?

Wir fragen: was geschieht, wenn einem die Sünde vergeben wird? Nun, was soll denn da geschehen, was denn anderes, als daß Gott dem Menschen die Sünde vergibt. Also: bei Gott geschieht etwas. Ist es denn dann wichtig zu sehen, was der Mensch tut, was beim Menschen geschieht? Ist es dann nicht ganz allein wichtig, was Gott tut? Darauf ist zu sehen, darauf ist zu hören. Auf Gott. Und nicht auf den Menschen. Wenn wir auf den Menschen sehen, was in aller Welt sollen wir denn da anderes sehen können als einen sündigen Menschen? Hier hilft gar nichts anderes als gegen alle Vernunft und alle Sinne glauben, was kein Mensch sehen und keiner als wahr sich erdenken kann.

Aber wenn das so ist, dann liegt auch alles daran, ob man Gott sehen und ob man ihn hören kann. Hier ist es anders, als es bei der Idee ist und bei ihrem Gehört- und Gesehenwerden. Es geschieht hier auch etwas ganz anderes.

Was geschieht, wenn die Idee, das ewige Eidos, gesehen, wenn ihre Stimme gehört wird?

Es wird das ewige Bild des Menschen gesehen, das er in der Zeit nie sein kann; das allem, was er je geworden ist und je werden kann, das Urteil spricht. Es wird die Forderung gehört, der nichts, was der Mensch tut, gerecht wird und der sich doch alles, was er tut, immer von neuem zum Urteil darstellen muß. Hier hört der Mensch sein ewiges Gebot, das mit ihm und für ihn gegeben ist und dem er nicht entrinnt. Hier hört der Mensch seine eigene Stimme, hier denkt er seinen eigenen Gedanken und es ist nicht nötig und nicht möglich, daß er ihm von außen, daß er ihm

als etwas Gegebenes, etwas Vorhandenes begegnete. Denn das ewige Gebot der Idee begegnet ihm an allem Gegebenen und allem Vorhandenen als das, was nicht gegeben, was nicht vorhanden ist, sondern was alles Vorhandene, alles Gegebene aufhebt, als das, was sein soll.

Was geschieht, fragen wir nun noch einmal, wenn einem Menschen die Sünde vergeben wird?

Wir sehen, auch hier geschieht nichts am Menschen, was man sehen, was man als einen Vorgang, als eine Realisierung registrieren könnte. Der Mensch wird nicht sündlos. Auch hier geschieht, ~~was~~ geschieht, jenseits vom Menschen. Das heißt: auch hier wird ein Urteil gesprochen und dieses Urteil, das gesprochen wird über den Menschen, hat Kraft, wie das Urteil der Idee. Es wäre ja sonst kein wirkliches, kein rechtskräftiges Urteil. Aber — und nun wird alles anders, als ~~es~~ bei der Idee ist — dieses Urteil ergeht nicht gegen das, was ist; es vernichtet nicht, was vorhanden ist; es verkündet nicht den Tod dessen, über den es ergeht. Sondern es schenkt ihm das Leben. Es nimmt ihn, wie er da ist, ihn, den Sünder, für den, der er sein soll, für den Heiligen. Dieses Urteil, das das Urteil Gottes ist, tritt für den Menschen ein, der ein Sünder ist. Es geht nicht gegen das, was ist, und für das, was sein soll, so wie das Urteil der Idee. Sondern es geht gerade für das, was ist, das heißt: für den Sünder, der der Mensch ist, und gegen den Gerechten, der er nach seinem Gewissen, nach dem Urteil seiner eigenen Idee sein soll.

Damit aber ergeht dieses Urteil der Sündenvergebung in noch ganz anderer Weise gegen den Menschen, als das Urteil der Idee. Ergeht das Urteil der Idee auch gegen alles, was der Mensch in der Zeit je werden kann und geworden ist; ist ihr Urteil gegen den Menschen auch in der Tat schärfer als ein zweischneidiges Schwert,¹ so ist es doch immer das Urteil, das der Mensch selbst gegen sich spricht. Gewiß nicht dieser oder jener Mensch in seiner Zufälligkeit. Gewiß spricht er in diesem Urteil aus seinem jenseitigen Wesen, aus dem ewigen Eidos, dem ewigen Bild, der ewigen Sehe (Na-

¹ Heinrich Barth, a. a. O. S. 21.

torp) seiner selbst. Aber es spricht der Mensch. Und das, was in ihm spricht, was seinem Urteilspruch den ewigen Sinn, was ihm seine Kraft, seine Rechtskraft gibt, das kann nicht unter diesem Spruch stehen. Es ist der Mensch selbst, der als der Fordernde sich selbst gegenübertritt. Ergreift der Mensch hier auch Partei gegen sich, so tut er es doch, weil und indem er in einem letzten und tiefsten Sinn Partei für sich selbst ergreift. Setzt aber das Urtheil der Sündenvergebung die Forderung auf, so richtet es sich gegen die Forderung der Idee, so richtet es sich auch gegen diese letzte, tiefste Parteilergreifung des Menschen für sich selbst; so richtet es sich gegen den ganzen Menschen, ja, nun wirklich den ganzen Menschen. Das ist die unerhörte Strenge des Urtheils der Sündenvergebung: ■■ verschont nichts am Menschen, nicht sein Bestes, nicht sein Reinstes; ■■ verschont das alles nicht, um den Sünder zu schonen.

Nun ist auch klar, warum dieses Urtheil nicht von Menschen erdacht werden kann. Der Mensch mag und kann es sich denken. Aber dann ist es ohne Kraft, ohne Rechtskraft. Dann ist es ein Wahn, ein Einfall, eine bare Spekulation und sonst nichts. Und wenn man ihm auch die denkerische Qualität der Idee geben könnte. Also nicht in sich kann der Mensch dieses Urtheil der Sündenvergebung hören, in keiner Tiefe und Innerlichkeit seines Wesens. Nur von außen her kann er sie hören. Nur ein gesprochenes Wort, nur ein tatsächliches Zeugnis kann von ihr künden. Denn sie ist keine Idee. Sie ist eine Tatsache. Die Tatsache Jesus Christus. Die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, daß Gott für den Menschen Partei ergriffen hat. Denn daß Gott Mensch wird, das kann nur als Tatsache geschehen. Die Idee aber heißt im Unterschied hierzu, daß der Mensch Gott werden soll, daß er — wenn man es milder ausdrücken will; aber wo ist da eine Milderung? — daß er wie Gott werden soll.

Ein Wort Luthers mag alles, was wir über den Unterschied zwischen dem Urtheil der Idee und dem Urtheil der Sündenvergebung gesagt haben, erleuchtend zusammenfassen: Die Summa des Gesetzes ist, da Gott sagt: Belehret euch zu mir, die Summa des Evangeliums ist, da er sagt: Und ich will mich zu euch belehren.

Das aber ist nun klar und auf das Strengste festzuhalten: wir haben mit alledem nicht den Ort verlassen, an dem uns die Erkenntnis der Idee die Augen öffnet und wo wir begreifen: es geht so nicht weiter; die Welt ist am Ende mit ihrer Weisheit und ihrer Kunst. Wir sind, wenn wir wirklich dort stehen, wo das Urteil der Sündenvergebung zu hören ist, nicht weiter gegangen. Und wir können unter diesem Urteil auch nicht weiter gehen. Es ist nicht wahr, daß hier dem Menschen die Kraft gegeben werde zu einem neuen kulturellen Aufbau der Welt, weder zu einer revolutionären, noch zu einer konservativen Kultur.

Aber machen wir denn nicht die Sündenvergebung illusorisch, wenn wir behaupten, daß hier nicht zu einem neuen kulturellen Aufbau, zu keiner „Verchristlichung“ der Familie, des Staates und der Gesellschaft kommen darf, wo man wie am Rande der Welt steht und sie abbrechen sieht in die Finsternis? Ich wiederhole als Antwort: wenn einem Menschen die Sünde von Gott vergeben wird — und nur Gott kann sie vergeben —, so heißt das nicht, daß der Mensch sündlos wird, sondern es heißt nichts, als was es eben heißt: es werden ihm, dem Sünder, seine Sünden vergeben. Also nicht er, der Mensch, verändert sich, sondern Gott verändert sein Urteil über ihn. Noch einmal: auf Gott ist zu sehen; ihm ist zu glauben; er vergibt. Nicht auf den Menschen ist zu sehen. Und wenn man auf ihn sieht, so sieht man nichts als einen Sünder. Wie sollte er, der Mensch, der zu sehen ist, der sichtbar handelt und lebt in dieser Welt, wie sollte dieser Mensch nicht mehr an dem Ort stehen, wo er als der Sünder, der er ist, sieht, daß diese Welt vergeht, wo er sie mit sehenden Augen Stück um Stück in den Abgrund abbrechen sieht? Ihm, dem sichtbaren, dem handelnden Menschen, gilt das Urteil und gilt die Forderung des Gesetzes nach wie vor.

Nur eins ist anders geworden. Und das ist dies: wir sahen, im Urteil der Idee ergreift der Mensch Partei gegen sich selbst, aber er tut es, weil und indem er in einem letzten und tiefsten Sinn Partei für sich selbst ergreift. Der Mensch des ewigen Eidos, der transzendente, der unsichtbare Mensch nimmt sich hier aus. Er,

der dem Urteilspruch die Rechtskraft gibt, kann sich nicht selbst unter ihn stellen. Er ist der autonome, der sich selbst das Gesetz gebende Mensch, der hier spricht und der sich seine Autonomie bewahrt. Darum ja spricht er das Urteil gegen alles an sich, ~~was~~ nicht die ewige Idee seiner selbst ist. Das nun ist hier, unter dem Spruch der Sündenvergebung anders. Es ist hier kein Unterschied mehr zwischen dem Menschen des ewigen Eidos, dem unsichtbaren, dem autonomen Menschen und dem sichtbaren. Hier, vor dem Spruch der Sündenvergebung, ergeht das Urteil — wir sahen das schon — gegen den ganzen Menschen. Der ganze Mensch ist der Sünder. Und der Mensch des ewigen Eidos, der autonome Mensch ist hier schlechtweg eins mit dem sichtbaren. Damit aber, daß der ganze Mensch als Sünder erkannt ist, hört auch der Mensch auf, in irgend einem Sinne autonom zu sein. Seine angemessene Autonomie ist hier erkannt als der uranfängliche Raub an Gott. Die Idee des Menschen ist hier gar nicht das ewige Bild des Menschen, sondern sie ist das Bild Gottes. Und das Soll, das Gebot der Idee ist nicht das Soll, das Gebot des Menschen, sondern es ist das Gebot Gottes. Aber das Gebot des Gottes, der „ein zerbrochen und zerschlagen Herz nicht verachten wird“ (Psalm 51, 10).

Und nun können wir auch sagen, was im Menschen geschieht, wenn ihm die Sünde vergeben wird. Dies geschieht: er kann nicht mehr der autonome Mensch sein; er kann nicht mehr sein wollen wie Gott; er kann keinen letzten Rückhalt mehr haben an seinem ewigen Bild, das er selbst in der Schau der Idee sich vorhält. Und darum, weil er das alles nicht mehr kann, darum kann er glauben an Gott und an das Gericht, in dem Gott dem Sünder die Sünde vergibt.

Damit, daß dies geschieht: daß der Mensch glauben kann, geschieht nun freilich vieles. Aber alles, was damit geschieht, kann, wie der Glaube selbst, seinen Sinn nicht in sich selbst tragen, das kann nie und nimmer sich selbst meinen, das kann immer nur auf ein anderes Geschehen hinweisen, von dem allein es seinen Sinn erhält: es hat keinen Sinn an die Sündenvergebung zu glauben — auch nicht, auf das allerinbrünstigste zu glauben, und wenn auch eine ganze Welt der Innerlichkeit und der Persönlichkeitskultur daraus erwüchse —,

wenn nicht Gott die Sünde vergeben hat. Ein Glaube, der um seiner selbst willen geschieht, der sich selbst als Geschehen wichtig nehmen wollte, hörte auf, Glaube zu sein.

Aber was geschieht denn nun? Es geschieht erstens negativ dieses: es kann kein ethisches Gebot, kein Gesetz mehr den Sinn haben, zur Realisierung von Heiligem aufzufordern. Das Heilige ist realisiert von Gott. Es kann kein Gesetz und kein Gebot mehr den Anspruch machen, ein Weg zu Gott zu sein. Denn dieser Weg zwischen Mensch und Gott ist gegangen: Gott selbst ging ihn zum Menschen. Nun braucht der Mensch diesen Weg nicht mehr zu gehen und keiner von seinen Wegen kann dieses Ziel mehr haben. Diesen Weg doch gehen wollen, dieses Ziel doch haben wollen, würde heißen, daß der Mensch nicht mehr Sünder sein will, daß er sich seine Sünde nicht vergeben lassen will, daß er selbst sich von ihnen frei machen, daß er nicht an Gott glauben will.

Aber damit, daß das ethische Gesetz nicht mehr den Sinn haben kann, zur Realisierung von Heiligen aufzufordern, ist das Gesetz nicht aufgehoben. So wenig wie der Mensch, den wir sehen, der handelt und lebt, aufhört, ein Sünder zu sein. Aber der Sinn des Gesetzes ist nur noch der, den Menschen in Zucht und Zaum zu halten. Anders ausgedrückt: es gilt nur innerhalb der Welt. Es hebt also nicht, wie das Gebot der Idee, diese Welt auf, um sie in unendlichem Wandel, in unendlichen Malen sich wiederholender Verneinung, in unendlichem Streben umzuwandeln in eine neue, in die ewige Welt, sondern das Gesetz hat im Gegenteil den Sinn, diese vorhandene Welt zu erhalten, sie zu bewahren davor, daß sie sich selbst vernichtet.

Vor diesem ethischen Gebot wird die Welt erkannt als die, die sie ist. Als die, die im Argen liegt. Wird sie als diese arge Welt erkannt, so kann sie nie zu jenem schauerlichen Zwischenreiche werden. Aber auch nur so lange wird die Welt vor diesem Gebot in ihrem argen Wesen erkannt, als dieses Gebot, durch das sie gebändigt werden soll, die Grenze für seine Ansprüche und Forderungen in der Tatsache Jesus Christus, in der Vergebung der Sünde allein aus dem Glauben sich sehen läßt. Wo diese Grenze nicht beachtet

wird, verwandelt die Welt das Gebot sofort in das autonome in das idealistische Gebot und richtet sich selbst mit der Eigengesetzlichkeit ihrer Sachen als Gott auf. Wir sprachen zu Anfang ausführlich darüber. Darum ist es wichtig, daß dem Gebote seine Grenze streng gezogen wird. In der Sprache des Idealismus, allerdings stracks gegen seine Auffassung: es darf nie zum Gewissensgebot werden, sondern hat die Grenzen der Legalität, der äußeren, der bürgerlichen Gesetzhlichkeit auf das strengste einzuhalten. Das ist das eine. Aber es ist dazu noch ein zweites zu sagen.

Dieses Gebot ist Gottes Gebot und zu dieser Welt, der es gegeben ist, hat sich Gott bekannt als zu seiner Welt, die er erlöst, weil er sie geschaffen hat. Gott ist Mensch geworden. „In unser armes Fleisch und Blut / Verkleidet sich das ew'ge Gut.“ Die Sünde ist vergeben. Was heißt hier bändigen? Heißt das hier nicht freimachen? Wer glaubt, daß Gott der Schöpfer der Welt ist — und wer kann das in Wahrheit glauben, wenn ihm nicht die Sünden vergeben sind, wenn Er nicht glaubt, daß Gott der Erlöser der Welt ist? —, kann dem Gottes Gebot eine Bindung oder Fesselung sein? Müssen sich dem nicht überall da, wo der Übermut und freche Wille des Menschen durch Gottes vorbeugende Gebote gebunden sind, die ewigen Gesetze der Schöpfung offenbaren? Schaut der nicht überall, wo er dieses bändigende, bindende Gebot im Glauben an die Sündenvergebung erfüllt, „hindurch in das vollkommene Gesetz der Freiheit und muß nicht, der darinnen beharrt, selig sein in seiner Tat?“

Doch das mag genügen als Andeutung dessen, was sich dem Glaubenden hier ergibt. Es wäre darüber für sich ausführlich zu reden, denn hier an dieser Stelle wäre von der Eschatologie zu reden. Für unseren Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, daß diese Ausblicke in die Göttlichkeit der Schöpfung und in ihre Erlösung und Zelligung im Tun des Glaubenden gebunden sind an die Erkenntnis, daß diese Welt im Argen liegt und daß das Gesetz sie binden soll. Und hier, wo sich uns in dem „Durchschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit“ das Thema Kultur in seiner wahren Bedeutung, nämlich als ein eschatologisches Thema, ankündigt, ist darauf hinzuweisen, daß wir mit der Frage, die wir eigentlich meinen, wenn

wir die Frage Kultur aufwerfen, nämlich die: Was sollen wir denn tun? auf das nachdrücklichste in die Grenzen des Möglichen gewiesen werden. Das heißt: das, was wir tun sollen, ist nicht, diese Welt so oder so zu verbessern trachten, sondern sie so, wie sie ist, zu erhalten suchen, daß sie, die eine arge, vom Bösen immerzu bedrohte Welt ist, sich nicht selbst zerstört. Heute tut sie das. Und wir helfen mit bei dieser teuflischen Selbstvernichtung, wenn wir mit unserm Tun die Welt zu verbessern suchen, wenn wir also in dem Sinn, wie man das heute versteht, uns um eine neue Kultur bemühen. Damit dienen wir der List des Bösen, auch wenn wir es mit dem besten Willen tun.

Es gilt gar nicht, neue Programme zu entwerfen und wären es die geistreichsten, die man je erfand. Es gilt das viel Schlichtere, aber auch tausendmal Schwerere, die Wirklichkeit zu erkennen und danach zu handeln, nicht nach fernen Zielen zu streben, sondern nur nach dem allernächsten. Es sind nicht ferne Ufer zu suchen, sondern das, was vor der Hand liegt, ist zu tun.

Ich meine nun gar nicht, daß damit auch nur im geringsten gesagt wäre, was nun im Einzelnen zu tun ist. Ich meine aber freilich auch nicht, daß es meine, des Theologen, Aufgabe wäre, darauf eine Antwort zu geben. Im Gegenteil, diese Antwort ist von Sachleuten zu geben, von jedem für sein Gebiet. Denn, auf daß es keine Mißverständnisse gebe: Max Weber hat recht, tausendmal recht; es hat keinen Sinn auf Propheten zu warten.¹ Wissenschaft ist keine Prophetie und darf sie nie und nimmer werden wollen. Es hilft uns heute keine Aufgeregtheit, manche sagen statt dessen Genialität. Es hilft uns allein die sachliche, nüchterne Arbeit.

Aber nun meine ich weiter und hoffe, es zur Erwägung nahe gelegt zu haben, daß keiner diese Aufgabe erfüllen, daß keiner diese sachliche, nüchterne Arbeit wirklich sachlich und nüchtern tun, daß keiner die Wirklichkeit sehen und dann von ihr die einfachen Gesetze für das nötige und darum auch einfache Tun ablesen kann, dem nicht durch die Vergebung der Sünde die Augen für die Wirklichkeit geöffnet sind, der nicht durch den Glauben an die Vergebung der Sünde das kritische Scheidungsvermögen gewonnen hat für das,

¹ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 524 ff.

was Welt und für das, was nicht Welt ist, wer nicht die Geister zu scheiden und zu unterscheiden versteht. Solange wir das nicht haben, sind wir alle blind vor Eigennutz oder Ideologie, und das ist wahrlich nicht einmal zweierlei.

Meine, des Theologen, Aufgabe ist nur die, von der Tatsache der Sündenvergebung zu sprechen und von ihren Konsequenzen für unser Tun in der Welt. Und das sind, noch einmal, diese: die Welt verdient kein hingebendes, begeistertes Pathos. Aber es ist ihr gegenüber die strengste Scheidung gefordert, das kritischste Vermögen zu unterscheiden, was zu ihr gehört und was nicht, „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“. Das ist gewiß keine Anweisung für kulturellen Aufbau. Denn hier ist geschieden, dessen uranfängliche Einheit in der Kultur gesucht wird. Aber dafür ist es doch die Anweisung, Gottes Willen zu tun.

Der protestantische Mensch

Der Mensch, den ich als den protestantischen Menschen zu schildern unternehmen will, ist nur dann in Wahrheit der protestantische Mensch, wenn wir bei seinem Anblick vergessen, daß wir nach dem protestantischen Menschen fragten. Weil dann, wenn er vor uns steht, der Mensch vor uns steht, der nichts anderes mehr ist als nur der Mensch. Die Frage nach dem protestantischen Menschen ist darum nicht die Frage nach diesem oder jenem Typ Mensch, sondern sie ist die Frage nach dem Menschen schlechthin, nach dem Menschen im Menschen, nach dem, **was** nicht mehr so oder so heißen kann, sondern was nur Mensch heißt; was nicht durch dieses oder jenes Schicksal gerade so und nicht anders bestimmt wurde, sondern **was** durch das Schicksalhafte in allem Schicksal schlechthin die Gestalt Mensch erhält; was nicht in dieser oder jener Geschichte so oder so geworden ist, sondern **was** in dem Geschehenden, **was** in aller Geschichte geschieht, Mensch und immer wieder nur Mensch wird. Nur diesen einen einzigen Namen „Mensch“ hat der protestantische Mensch uns zu nennen, wenn wir ihn nach seinem Namen fragen. Und er hat uns, indem er diesen Namen nennt, zu sagen, was dieser Name „Mensch“ bedeutet. Denn darum heißt er der protestantische Mensch, weil er alle Kleider, die sich die Menschen umlegen, um sich eine Gestalt zu geben, herunterreißt; weil er alle Bilder zer schlägt, die die Menschen sich gemacht haben, um das Unanschaulbare, das wir sind, doch zu schauen.

Aber gerade weil dies nur ein Protest, nur eine Negation ist, ist es nicht das, was das Wesen, was die Position des protestantischen Menschen ausmacht. Zwar mag die Tatsache dieser seltsamen Bezeichnung — daß der Protest zum Bezeichnenden gemacht ist und nicht das, **aus** dem heraus der Protest erfolgt, und was doch das

Wesen erst bezeichnen könnte — darauf hinweisen, wie tief, wie unausrottbar tief dieser Protest mit dem Wesen selbst verbunden ist. Und wir werden kein Wort über das Wesen, über das Positive des protestantischen Menschen sagen können, ohne nicht mit diesem selben Wort zugleich von dem Protest sprechen zu müssen. Dieser Protest ist darum kein zufälliger, sondern er ist ein notwendiger, ein wesentlicher. Es ist damit aber auch schon das andere gesagt, daß eben das, wogegen dieser nie schweigende Protest sich richtet, auch nicht etwas Zufälliges ist, sondern ein das Wesen des Menschen Bezeichnendes.

Damit ist weiter gesagt, daß der protestantische Mensch nicht an eine bestimmte historische Erscheinung und Gestalt gebunden ist. Also nicht an die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Ohne daß damit nur im geringsten ihre exemplarische Bedeutung geleugnet werden soll. Gar nicht aber ist der protestantische Mensch gebunden an die Konfession, die sich auf die Reformatoren beruft und die man die protestantische nennt. Ja, es wird zu fragen sein, ob es eine protestantische Konfession überhaupt geben kann. Es sei denn, daß sie sich als solche, als bestimmte, von allen anderen sich unterscheidende doch nicht für die eigentliche, die allein wahre Darstellung des protestantischen Menschen hält. Denn gerade das ist es, wogegen sich der Protest des protestantischen Menschen richtet als gegen das, was den Menschen in seinem — wenn ich diese Gegenüberstellung hier gebrauchen darf — Unwesen ebenso charakterisiert, wie es sein Wesen entstellt: nämlich dies, daß der Mensch meint, mit bestimmten Formen, Mitteln, Werken, die er gebraucht und tut, sein wahres, sein göttliches Wesen realisieren zu können. Damit ist aber dieser Protest gegen nicht mehr und nicht weniger gerichtet als gegen die Religion überhaupt. Denn, um es noch schärfer zu sagen, nicht nur dagegen richtet sich der Protest, daß dieses oder jenes falsche Mittel gebraucht wird, um dem Menschen göttliche Realität zu verschaffen, in der Meinung, daß er nun das richtige Mittel wüßte. Sondern er wendet sich gegen jedes Mittel, wie fein und innerlich es auch sein mag. Er wendet sich gegen den Willen, der alle diese Mittel gebrauchen will. Er wendet sich gegen den Willen, der in was für einer Weise auch

immer das Göttliche realisieren will. Nicht das Göttliche ist zu realisieren. Denn es ist realisiert; sonst wäre es nicht das Göttliche. Es doch noch realisieren wollen, heißt es leugnen, heißt den Schöpfer zum Geschöpf machen wollen und das Geschöpf zum Schöpfer. Und auch nicht das Göttliche im Menschen, nicht der göttliche Mensch ist zu realisieren. Sondern im Gegensatz zu allem, was man den göttlichen Menschen zu nennen pflegt, der menschliche Mensch ist zu realisieren. Ganz und gar nur der menschliche Mensch; das ist unendlich viel weniger als, was der Mensch träumt, wenn er seine Göttlichkeit realisieren will. Aber der menschliche Mensch, das ist zugleich unendlich viel mehr als das, wovon der Mensch träumt, wenn er seine Göttlichkeit realisieren will. Der menschliche Mensch, das heißt nichts anderes als der Mensch, der in Wirklichkeit Mensch ist. Das aber ist die göttliche Wirklichkeit des Traumes des Menschen von seiner Göttlichkeit. Denn der Mensch, der nichts ist als Mensch und der nichts sein will als Mensch, der ist in Wahrheit der göttliche Mensch. Das aber heißt hier: der Mensch, den Gott geschaffen hat, und den er geschaffen hat nach seinem Ebenbild. Den er geschaffen hat, das redet, wie wir sehen werden, nicht nur von Vergangenem, sondern von immerdar Geschehendem. Denn geschaffen wird der Mensch, wenn er von Gott bei seinem Namen gerufen wird. Dann steht er vor Gott, vor seinem Gott. Ja, vor seinem Gott. Darauf liegt aller Nachdruck. Es steht einer nicht vor Gott, solange ihm Gott ein Gegenstand der Betrachtung, des Nachdenkens oder gar des interessierten Fragens ist. Es steht einer vor Gott erst, wenn Gott das Du ist, das ihn, gerade ihn anblickt, ihn anredet, das ihm persönlich kommt, so sehr, so unausweichlich persönlich, daß der Mensch vor diesem Du zum Ich wird, zu diesem bestimmten Ich, das von diesem Du bestimmt, von diesem Du geschaffen ist; das gar nicht sein kann ohne dieses Du, das alles, was es ist, nur ist aus der Kraft und dem Geschenk dieses Du Gottes und nur in Beziehung darauf. Ein Ich, das nicht aus sich und in sich zu leben meint, sondern allein in und aus dem göttlichen Du. Ein Ich, das nicht als das erste vor dem Du kommt, sondern das ihm folgt als das zweite. Ein Ich, das aber gerade darum das vollendete ist, weil es nicht aus sich lebt, sondern ganz auf das göttliche

Du gewiesen ist. Ein Ich, das darum nicht seine Grenzen zu überschreiten und ins Unendliche zu streben sucht, das nicht das All in sich hinein ziehen will. Denn **was** es ist, ist es nicht **aus** sich, nicht **aus** der vermeintlichen schöpferischen Kraft des Ich. Was es ist, ist es ganz allein aus dem schaffenden, es durch sein Wort ins Leben rufenden Du Gottes. Es ist also nicht das schöpferische Ich. Aber es ist mehr als: das **es** ist das von Gott geschaffene Ich.

2

Slernach hieße also Mensch sein: ein geschaffenes Ich sein. Aber „geschaffenes Ich“: das ist ein Widerspruch. Es ist für uns ein Widerspruch. Wir kommen zum mindesten nicht bis dahin, wo dieser Widerspruch aufgelöst ist. Denn das Ich ist für uns gerade nicht ein Geschaffenes, sondern es ist gerade das schöpferische Prinzip unseres Seins, das in Freiheit selbst sich seine Gesetze gibt; das über allem Geschaffenen steht; das frei ist von allem Geschaffensein; das alles das zum mindesten soll. Täte es das nicht mehr, hörte es nicht mehr in was für einer Entstellung auch immer, dieses Soll, so würden wir als Menschen ausgelöscht aus der Reihe der Lebendigen. Und so müssen wir sagen: unser Menschsein ist noch durch etwas anderes bestimmt. Wir sind nicht die allein durch Gottes Du Bestimmten, unser Sein ist nicht das allein auf Gottes Du Bezogene und das allein durch ihn Seiende.

Das soll aber nicht heißen, daß nun doch nicht wahr wäre, was wir eben sagten. Es bleibt dabei; wir sind die von Gott Geschaffenen. Wir sind sogar die allein auf Gottes Du Gerichteten. Wir sind nur dadurch, daß Gott uns anredet. Unser Ich ist das von Gott durch sein lebendiges Wort geschaffene. Aber wir sind das alles im Widerspruch. Das Ich widerspricht seiner Geschaffenheit. Es widerspricht der Schöpfungsordnung und setzt nun von sich aus, als das schöpferische, selbstherrliche, autonome Ich sich an die erste Stelle und das Du an die zweite Stelle. Damit aber ist alles, ist die ganze Schöpfungsordnung verkehrt.

Und diese Verkehrung wird nicht dadurch aufgehoben, daß der Mensch sie erkennt. Denn der Grund dieser Verkehrung bleibt doch

bestehen: das Ich bleibt das schöpferische Prinzip unseres Seins. Es bleibt das im Hohen und im Niedrigen, sowohl in dem Egoismus des naturhaften Lebens wie in der erkennenden und die Dinge beherrschenden Arbeit des Verstandes und der Vernunft. Das Ich bleibt das schöpferische Prinzip in der Sammlung und Erhebung zur sittlichen Tat ebenso wie in dem diesseitigen oder jenseitigen Glücksverlangen der Religion. Es ist nicht nötig, hierüber viel zu reden. Denn es ist diese Tatsache an sich: daß das Ich das schöpferische Prinzip unseres menschlichen Seins ist, die anerkannte Grundlage unseres ganzen Denkens und Handelns. Und auch die radikalsten Änderungen und Verbesserungen des Lebens wollen an dieser Grundlage nicht das geringste ändern. Auch die rigorosesten sittlichen Gebote lassen dem Ich seine erste Stelle, seine schöpferische Gewalt. Ja, gerade sie fordern sie von ihm. Und alle Veränderungen, alle sittlichen Aufgaben meinen gerade die steigende Freiheit des Ich von allem Fremden, von allem bloß Geschaffenen. Aber nie ist die Rede davon, daß dieser Anspruch des Ich in jeder Form, nicht nur in den niedrigen des gemeinen Egoismus, sondern auch in den höheren und höchsten Formen des Sittlichen, eine Anmaßung und Verkehrung ist. Gerade das aber behaupten wir. Und die Selbstverständlichkeit, mit der diese Voraussetzung von dem Ich als dem schöpferischen Prinzip behauptet und durchgeführt wird, nehmen wir zu allen anderen als einen weiteren Beweis für die Unausweichlichkeit der Verkehrung, die aus dem geschaffenen Ich den Schöpfer gemacht hat und immer wieder macht.

Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Es geschieht, daß das Ich aus seiner ersten Stelle gedrängt wird. Das geschieht dann, wenn ihm Gott als der Gebietende, als der Gesetzgebende begegnet. Wenn der Mensch begreift, daß das Soll nicht die innerste Stimme ist, in der das Ich zu sich selbst spricht und sich Gesetze gibt, sondern daß das Soll gerade die Stimme des Du ist, in der es zum Ich redet. Aber zu dem Ich, das ihm fremd, das ihm fern gegenübersteht. Zu dem Ich, das sein eigenes Leben zu haben meint, dem Gott darum mit dem Gesetz nicht mehr das Leben gibt, sondern nur das Gesetz.

Auch hier wird die Verkehrung nicht aufgehoben. Denn sie ist nicht

aufgehoben, wo das Ich dem Du mit eigenem Leben gegenübersteht. Wohl ist es da, wo Gott als der Gebietende, als der Herr dem Menschen erscheint, wo der Mensch begreift, daß Gott Gott ist, einen Augenblick so, als würde die Verlehrung aufgehoben. Aber auch nur einen Augenblick lang, eben den Augenblick, wo der Mensch hört, daß Gott ihn anredet, wo er auf Gott hört, und nichts tut als hören, wo er Ich ist nicht aus sich, sondern allein aus dem Worte Gottes, das zu ihm gesprochen wird. Aber das ist nur ein Augenblick. Freilich ein Augenblick der Verheißung. Einer Verheißung, die nicht wieder verschwinden kann. Aber dann herrscht wieder die alte Verlehrung. Sei es, daß der Mensch sein Ohr verschließt vor dem Gebot Gottes. Sei es, daß er versucht, es zu erfüllen. Im einen wie im anderen Fall lebt das Ich wieder allein aus sich. Daß der Mensch das tut, wenn er vor Gottes Gebot sein Ohr verschließt, darüber braucht nichts weiter gesagt zu werden. Daß er es tut, wenn er versucht, Gottes Gebot, das er gehört hat, zu erfüllen, darüber ist ein weiteres Wort zu sagen. Denn hier wird die Unaufhebbarkeit jener Verlehrung, hier wird die hoffnungslose Gefangenschaft des Ich in sich selber deutlicher als irgendwo sonst.

Hört der Mensch durch alle ichhafte Selbstherrlichkeit und Autonomie hindurch die gebietende Stimme Gottes, begreift er, daß das Soll, das er vernimmt, nicht die Stimme seines Innern, nicht, tausendmal nicht die Stimme seines Gewissens ist, sondern daß es der Ruf Gottes ist, dem sein Gewissen sich beugen muß, dann kann es nicht anders sein, als daß im Erschallen und im Hören des göttlichen Rufes die alte Ordnung wieder offenbar wird, die ewige Schöpfungsordnung, nach der Gottes Du das Schöpferische ist und des Menschen Ich das Geschaffene. Aber es kann auch nicht anders sein, als daß diese Offenbarung der ewigen Schöpfungsordnung für den Menschen furchtbar ist. „Ich fürchte mich vor dir, daß mir die Haut schauert und entsehte mich vor deinen Gerichten“, heißt es davon. Der Mensch hat sich selbst zum Schöpfer gemacht und er erkennt nun vor Gott dem Schöpfer, daß er der Geschaffene ist. Es gibt keinen tieferen Sturz als diesen, es gibt keine schuldvollere Selbsterkenntnis als diese. Er ist der Geschaffene und hat alle Bande

zerrissen, die ihn mit dem Schöpfer verbanden, so wie das Kind mit der Mutter durch Blick und Wort verbunden ist und aus ihnen sein Leben trinkt, und von ihnen umhüllt ist als mit seinem wahren Gewand. Das alles ist zerrissen und der Mensch steht nackt vor den Blicken seines Gottes, die ihm nun nicht mehr das hüllende, lebendige und Leben gebende Gewand sind, sondern die ihn durchdringen wie ein zweischneidiges Schwert. Er ist schuldig vor Gott.

Das ist der Augenblick, von dem ich vorhin sagte, daß in ihm die Verkehrung aufgehoben sei, wo der Mensch nicht aus sich zu leben meint, sondern allein aus dem Worte Gottes lebt, das zu ihm gesprochen wird. Freilich hier lebt er nicht mehr als der Unschuldige vor Gott, sondern als der Schuldige. Aber kann man als ein Schuldiger leben vor Gott? Darf man es? Will nicht das Gebot selbst, daß die Schuld aufgehoben wird? Kann der Mensch anders, darf er anders als versuchen, das Gebot zu erfüllen? Aber wenn er die Schuld aufheben will, tut er dann anderes, als daß er nun doch wieder aus sich selbst leben will, daß er das Verhältnis zu Gott, das ein Schuldverhältnis geworden ist, zwiefach auflöst? Stellt er damit die alte Verkehrung nicht doppelt böse wieder her? Macht er sich nicht hier, scheinbar im vollen Gehorsam gegen Gott, doch wieder zum Schöpfer? Denn er will doch sich selbst, den schuldig Gewordenen, wieder umschaffen in die Unschuld des Göttlichen, das will sagen: des von Gott geschaffenen Menschen.

Damit haben wir die Verkehrung der ewigen Schöpfungsordnung bis in ihre tiefste und zugleich verhängnisvollste Erscheinungsform festgestellt. Und wie wir zuerst sagten, daß wir nicht die allein durch Gottes Du Bestimmten und allein auf ihn Gerichteten sind, so können wir nun auch sagen, was das Andere ist, wodurch unser Menschsein noch bestimmt ist: es ist der Wille nach unserer göttlichen Gestalt, nach unserer göttlichen Realität. Dieser Wille kann die verschiedensten Formen annehmen, aber ■■ ist immer ein und derselbe, in dem größten Egoismus, in dem sich der Mensch naiv oder frivol zum Mittelpunkt der Dinge und der Menschen macht, und ■■ ist derselbe Wille in der vergeistigtsten Entwerdung des Mystikers.

Wir verstehen nun auch, warum und wieso es dabei bleibt, daß

wir die von Gott Geschaffenen sind, die allein auf Gottes Du Gerichteteten, daß wir nur dadurch sind, weil Gott uns anredet. Nur, daß nun alles anders ist, als wenn wir die nur durch Gottes Du Bestimmten sind. Entweder wir hören Gottes Stimme nicht, wir begegnen seinem Du auch nicht in dem „Du sollst“ des Gewissens. Dann strecken wir uns in das Unendliche, in das Maß- und Grenzenlose, um das Du, ohne das wir nicht leben können, zu finden. Und wir bleiben doch in aller Grenzenlosigkeit gefangen in unserem engen, weil Du-losen Ich. Oder wir begegnen Gottes Du und hören sein Wort, mit dem er uns sucht, und finden unser schuldiges Ich. Das ist Gottes Schöpfungstat in dieser Begegnung, daß er uns uns als die Schuldigen erkennen läßt. Aber kann man von Schuld sprechen, wo Unausweichliches geschieht? Und wir behaupten, daß jene Verlehrung, deren sich der Mensch hier schuldig bekennen muß, unausweichlich ist. Darauf ist zu antworten: Ja, hier ist das Unausweichliche Schuld. Hier, wo in dem allerpersönlichsten Gegenüber von Gott und Mensch, von göttlichem Du und menschlichem Ich der Mensch von Gott so persönlich genommen wird, so durchaus persönlich gemacht wird, daß der Mensch sich schuldig weiß dessen, was mit ihm geschehen ist.

Das ist der Unterschied dieser Anrede Gottes an den Menschen von der ersten, ursprünglichen: in der ersten, ursprünglichen Anrede weiß der Mensch nichts von sich, da weiß er nur von Gott. In dieser zweiten Anrede weiß er nur von sich. Und wie könnte der Mensch, wenn er vor Gottes Augen nur sich weiß, anders von sich wissen als von einem Schuldigen?

3

Damit haben wir den Ort bestimmt, an dem der protestantische Mensch steht. Und an dem er stehen bleibt, oder von dem er zum mindesten möchte, daß er an ihm stehen bliebe. Das ist der Ort, an dem in der Erkenntnis der Schuld an der Verlehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, in dem Hören auf das Gebot Gottes, das von dieser Schuld spricht, der Mensch nicht mehr aus sich selbst, sondern allein aus dem Worte Gottes lebt. Der Ort, wo

der Mensch nur noch das schuldige Ich ist; wo er, er mag tun was er will, mit allem nichts anderes mehr tun kann, als seine Schuld bekennen, das ist der Ort, an dem der protestantische Mensch steht und stehen bleiben möchte. Das ist der Ort, an dem der Protestant seinen Protest einlegt. Und dieser Protest ist dagegen gerichtet, diesen Ort verlassen zu wollen; die Schuld, die hier erkannt ist, ablegen zu wollen; das Ich, das hier seine Nacktheit, seine Gestaltlosigkeit begriffen hat, nun doch wieder mit frommen und bedeutenden Kleidern bekleiden zu wollen; aus dieser Tiefe nun doch wieder eine Höhe erklimmen zu wollen.

Aber wie kann man diesen Protest einlegen? Wie kann man an diesem Orte stehen, wo Gottes Wort das „Schuldig“ spricht über alle Welt? Wie kann man, wie darf man an diesem Orte stehen bleiben wollen?

Frägt man, wie der Protestant an diesem Orte stehen bleiben kann, so ist zunächst zu sagen: er tut es um der Wahrheit willen. Er tut es, weil an diesem Orte der Mensch ganz und gar Mensch ist, weil sich an diesem Orte seine nackte Wahrheit offenbart. An diesem Orte ist der Mensch in Wahrheit der von Gott Geschaffene, der allein von Gottes Wort Lebende. An diesem Orte ist er aber zugleich erkannt als der, der als der selbstherrliche, der autonome Mensch aus seiner eigenen Kraft, nach seinem eigenen Gesetz leben will. Und er ist als dieser Mensch erkannt in ebendenselben Worte, das mit seiner Anrede ihn erschafft, das ihn schuldig spricht. Hier ist der Mensch ganz und gar zum Ich geworden, so sehr, daß er sich schuldig weiß der Verlehrung seines ganzen Daseins, der Verlehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung. Hier ist der Mensch wirklich der, der nach seinem eigenen Gesetze lebt. Aber hier erfährt er auch unter Furcht und Zittern, wer ihn zu diesem Ich macht, das sich schuldig weiß. Hier steht über dem Ich das Du, das richtende Du Gottes.

Das ist der Mensch, der ganze Mensch, der menschliche Mensch. Der verzagte und der stolze Mensch. Das ist der wahre Mensch.

Muß der Mensch nicht um seiner eigenen Wahrheit willen Protest einlegen dagegen, daß seine wahre Gestalt nun doch wieder verhüllt wird? Freilich ebenso nötig ist das Andere zu sagen: gibt

■ Begreiflicheres, gibt es Unvermeidlicheres als dieses, daß der Mensch seine wahre Gestalt zu verhüllen strebt? Aber ■ ist dann sofort weiter zu fragen: wäre die Verhüllung möglich anders als um den Preis, daß der Mensch sich versteckt vor Gottes Blick? Denn er sieht allein in Gottes Augen sein wahres Bild; nur in der unbedingten Gebundenheit an Gottes Du ist er der, der er in Wahrheit ist.

Noch ein Zweites ist zu sagen, wenn man fragt, warum der Protestant an diesem Orte stehen bleibt und dagegen Protest einlegt, daß er verlassen wird. In dem Augenblick des Erschallens und Hörens des göttlichen Wortes, in dem Augenblick, in dem sich der Mensch von Gott in die Augen blicken läßt, wird die alte Schöpfungsordnung wieder offenbar, nach der nicht des Menschen Ich, sondern Gottes Du das Schöpferische ist und des Menschen Ich das Geschaffene. Was da geschieht, ist in Wahrheit nur ein Augenblick und dauert nicht länger als einen Augenblick, kann gar nicht länger als einen Augenblick dauern. Denn das Wort, in dem Gott zum Menschen spricht und in dessen Erschallen und Gehörtwerden die ewige Schöpfungsordnung wieder offenbar wird, dieses Wort ist ein Gebot, ist ein „Du sollst“. Du sollst heilig sein, du sollst vollkommen sein wie Gott. Muß nicht der Mensch tun nach diesem Gebot? Aber wenn er tut nach diesem Gebot, so begeht der Mensch — wir sprachen schon davon — die alte Schuld von Neuem, und der Augenblick, in dem die ewige Schöpfungsordnung offenbar geworden war, ist wieder vergangen. Wohl trägt der Mensch nun seine Schuld, aber er trägt sie, um sie abzutragen. Und gelänge ihm das, so wäre er damit ganz und gar los von Gott. Aber wenn ihm das auch nicht gelingt und niemals gelingen kann, die unbedingte Gebundenheit an Gottes Du ist gelockert und ist damit überhaupt gelöst.

Aber dann erhebt sich von neuem und womöglich noch dringender die Frage: wie kann man jenen Augenblick festhalten wollen, wie kann man dagegen protestieren, daß Gottes Gebot erfüllt wird? Wäre das nicht erst recht Auflehnung gegen Gottes Willen?

Darauf antwortet der Protestant: Jener Augenblick, wo in der Erkenntnis meiner Schuld Gott als der Schöpfer und ich als sein

Geschöpf von neuem offenbar geworden sind, kann in der Tat von keinem Menschen festgehalten werden. Nicht als ob er ein flüchtiger Augenblick wäre. Im Gegenteil: es ist ja nicht der Mensch, der hier zuerst gesehen hat. Sein Auge ist allerdings unstet, so daß es nicht zu verwundern wäre, wenn der Augenblick ebenso schnell verginge, wie er gekommen ist. Sondern es ist Gott, der hier seine Augen aufgeschlagen hat und auf den Menschen sieht. Darum ist es der Augenblick der Ewigkeit. Aber der Mensch kann nicht leben vor den Augen der Ewigkeit, die ihn anblicken.

Hier hat der Protestant sein entscheidendes Wort zu sagen, auf dem sein ganzes Leben steht. Das ist das Wort von der Menschwerdung Gottes. Das Wort davon, daß Gott selbst die Gestalt dieses Menschen, wie er hier erscheint, angenommen hat. Das Wort davon, daß Gott selbst aus Liebe zu diesem Menschen, auf den er seinen Blick gerichtet hat, diesem Menschen gleich geworden ist und in dieser Gestalt alle Schuld für alles auf sich lädt.

Nun ist aus dem Auge Gottes, das ihn anblickt, das Auge des Menschen geworden, des Menschen, der die Schuld trägt, nicht um sie abzutragen, und in diesem Abtragen nach göttlicher Gestalt zu greifen, sondern der, indem er sie trägt, des Menschen Gestalt annimmt, damit er, um ein Wort Luthers zu gebrauchen, „als mit einem gewaltigen Exempel und doch freundlich und lieblich, herunterrülfe zur knechtischen Gestalt diejenigen, so in der knechtischen Gestalt waren und knechtisch Wesen hatten, und doch nicht drinnen sein wollten, sondern nach göttlicher Gestalt griffen, darinnen sie nicht waren, noch das Wesen haben mochten.“¹

Dieses „gewaltige Exempel“, das uns „herunterreißt zur knechtischen Gestalt“, das uns unsere wahre Gestalt vorhält, das ist der Grund, warum der Protestant stehen bleiben will an dem Ort, wo er in dem Blicke Gottes, der ihn schuldig spricht, seine wahre Gestalt erkennt. Es ist die Gnade Gottes, der sich so tief herabläßt zum Menschen, daß er wird wie er, die den Protestanten Protest einzulegen befiehlt gegen jeden Versuch des Menschen, nach göttlicher Gestalt zu greifen, werden zu wollen wie Gott.

¹ Luther, E. A., 2. Aufl., Bd. 8, S. 165.

Gerade um der Gnade willen kann der Mensch sich auf keine Weise dem Schuldverhältnis entziehen wollen, in dem er von neuem mit Gott verbunden wurde. Von der Gnade aus enthüllt aber nun dieser Augenblick, in dem der Mensch von Gott zu dem schuldigen Ich geschaffen worden ist, erst seinen ganzen Sinn. Wir sprachen schon von ihm als von dem Augenblick der Verheißung. Hier, von der Gnade aus, wird es deutlich, daß der Augenblick des ewigen Gerichtes zugleich der Augenblick der ewigen Schöpfung ist. Der Augenblick der Verdammnis wird zum Augenblick der Erlösung. In dieser Erkenntnis der Schuld, die nicht mehr und nicht weniger ist als die Erkenntnis Gottes, wird eine neue Kreatur, wird von neuem der Mensch; der Mensch, der nichts anderes sein will, als ein menschlicher Mensch, der nicht „nach göttlicher Gestalt greift“, der aber gerade, weil er dieses Greifens schuldig geworden ist, wohl weiß, daß er des Protestes hiergegen niemals müde werden darf.

4

Was das bedeutet, daß der protestantische Mensch gerade um der Gnade willen nicht den Ort der Erkenntnis seiner Schuld verlassen will, das mag noch deutlicher werden, wenn wir fragen, was das für seine ganze Lebensführung bedeutet.

Das Auffallendste und Bezeichnendste an der Lebensführung des protestantischen Menschen ist ihre radikale Weltlichkeit. Freilich wird es nötig sein, diese Weltlichkeit noch genauer ihrer Qualität nach zu bestimmen. Es ist dieselbe Qualität, die wir zu Anfang meinten, als wir sagten, daß der protestantische Mensch, wenn er es in Wahrheit ist, nichts anderes als der Mensch ist. So wie wir dort darunter die Nacktheit des Menschen vor Gott verstanden, so verstehen wir hier unter der radikalen Weltlichkeit die Nacktheit der Welt vor Gott. Es ist nicht die gottlose Weltlichkeit einer ganz allein sich selbst überlassenen Welt. Wir erkannten schon, daß die Welt von Gott nicht loskommt. Auch ihre wildeste Gottlosigkeit ist nur der Krampf ihres Gottverlangens. Denn sie ist die von Gott geschaffene, in allen ihren Gliedern auf Gott gerichtete Welt. Die Weltlichkeit des protestantischen Menschen ist aber auch nicht die Weltlichkeit einer Welt, die

wie die der Aufklärung etwa mit einem naiven optimistischen Glauben in der weisheitsvollen Gefeglichkeit der Natur den Beweis dafür sehen will, daß diese Welt Gottes Welt ist. Der Aufklärung ist die Welt eben in der von der Vernunft aufzuzeigenden weisheitsvollen Gefeglichkeit eine direkte Offenbarung Gottes. Und die ihr entsprechende Lebensgestaltung ist darum die vernünftige Weltlichkeit. Die Weltlichkeit des protestantischen Menschen ist auch nicht die Weltlichkeit einer Welt, die wie die unsrige mit ästhetischer Freude in dem tragischen Kampf des Geistes mit der Natur oder in der Schönheit einer geisterfüllten Leiblichkeit die Göttlichkeit der Welt und des Menschen glaubt sehen zu können. Wohl ist Gott in der Schöpfung und nichts ist ohne ihn, und so ist er auch in allem Werden, in allem Kampf, in aller Schönheit, so gewiß er Gott ist. Aber keiner ist imstande, hier und sonst Gott zu sehen, dem nicht die Schuld die Augen geöffnet hat.

Aber um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, nicht die tragische Schuld ist gemeint. In dieser Schuld, die der Mensch vor Gott hat, und die ihn Gott erst sehen läßt, gibt es kein Schicksal, das den Menschen schuldig werden ließ; hier gibt es nur Du und Ich. Und das Ich nimmt hier die Schuld so ganz und gar auf sich, daß man sagen kann: ■ ist als Ich überhaupt nur, weil es die ganze Schuld auf sich nimmt und keinem Schicksal auch nur den geringsten Rest davon übrigläßt. Es bleibt hier, zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du, für kein Schicksal ein Raum.

Die Weltlichkeit des protestantischen Menschen ist qualifiziert dadurch, daß ihm die Welt die von Gott geschaffene und die in allen ihren Teilen auf Gott gerichtete ist. Sie ist weiter qualifiziert dadurch, daß diese Geschaffenheit der Welt bestimmt ist durch die Schuld. Genauer ausgedrückt: wir können nicht an Gott, den Schöpfer, glauben, ohne daß wir uns vor ihm schuldig bekennen. Wir sagten ■ vorhin so, daß nur in dem Augenblick des Erschallens und des Hörens des göttlichen Gebotes, das den Menschen schuldig spricht, der Mensch als der von Gott Geschaffene und Gott als der Schöpfer offenbar wird. Und weiter ist die Weltlichkeit des protestantischen Menschen dadurch qualifiziert, daß ihm im Glauben an die Menschwerdung

Gottes dieser Augenblick des Gerichtes zugleich der Augenblick der ewigen Schöpfung ist. So wird ihm in der Erkenntnis der Gnade, die nicht sein kann ohne die Erkenntnis der Schuld, diese Welt gerade in ihrer Weltlichkeit zu der von Gott ewig geschaffenen. Nur indem er diese Welt nimmt als die durch seine Schuld verkehrte, als die sündige Welt, nur indem er den Augenblick des Gerichtes nicht verläßt und nicht verlassen will, nur indem er also die Welt nicht durch sein Tun heiligen will, nur so wird sie ihm zum Anbruch der ewigen Gotteswelt.

Von daher kommt es, daß der Protestant Luther einerseits von allem Tun des Menschen sagen kann, er finde „nichts Reines noch Heiliges an den Menschen“ — und hierbei schließt er den Glaubenden, den Christen mit ein —, „sondern alle unsere Werke sind nichts denn, mit Urlaub, eitel Läufe in einem alten, unreinen Pelze, da nichts Reines aus zu machen und kurz, da weder Haut noch Haar mehr gut ist. Aber es ist eine leidige Blindheit des Teufels, der die Leute so verblendet, daß sie das helle Licht und greifliche Wahrheit nicht sehen, ob es ihnen gleich am Wege liegt, daß sie drüber purzeln. Darum ist es Gottes Gabe und Gewalt des Herrn Christi, daß man diesen Artikel recht erkenne und fest im Herzen halte und darnach richten könne alle andere Lehre als falsch und verführerisch. Wo das ist, da ist der heilige Geist ins Herz geschrieben und der Teufel ausgetrieben. Sonst wirst du solche Erkenntnis aus deinem Herzen nicht spinnen. Denn wo ers nicht lehret, da bleibet alle Welt in dem Glauben des Papstes, der Türken und Juden, daß sie sie durch ihre Werke wollen rein baden und waschen von Sünden“.¹ Und so sehr ist diesem Protestanten alles Tun, selbst unter dem Aspekt der sittlichen Qualität, eine rein weltliche Angelegenheit, daß er die Sorge dafür, „was man tun oder lassen soll oder was gut und böse ist“, den „Juristen“, das bedeutet, rein weltlichen Überlegungen überlassen will.²

Und so ist dem protestantischen Menschen alles, was Menschen tun können, ein weltliches Geschäft; alle Stände, von dem Stande des Senkers bis zum Predigerstand, sind weltliche Stände. Alles Tun bleibt in der Sphäre der Welt, schärfer noch: bleibt in der Sphäre

¹ Erl. Ausg. 20, S. 159. — ² a. a. O. S. 145.

von Fleisch und Blut, bleibt in der Sphäre der Sünde. Es gibt kein Tun, und wäre es das heiligste, das den Bann der Schuld durchbrechen könnte, keines, das dieser Welt Gesicht verwandeln könnte. Hier ist kein Weg geöffnet, der zu einer civitas Dei, zu einer kirchlich, geistlich geleiteten und inspirierten Kultur führen könnte.

Hier bleibt Welt Welt. Und zwar Welt in der vollendetsten Illusionslosigkeit, die sich denken läßt. Hier ist kein Ideal, das mit innerer Zwangsläufigkeit dazu verführt, sich die Welt anders zu denken, als sie ist. Es dürfen nicht nur, sondern es sollen und müssen die Gewalten erkannt und anerkannt werden, die die Welt beherrschen. Der protestantische Mensch ist nichts anderes als der Mensch, nicht der göttliche im Sinne des guten Menschen, sondern er ist der menschliche Mensch, dessen Denken und Trachten böse ist von Jugend auf. „Sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig; da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“ (Psalm 14, 3). „Kann auch ein Mohr seine Haut wandeln oder ein Pardeer seine Flecken? So könntet ihr auch Gutes tun, die ihr Böses gewohnt seid!“ (Jer. 13, 23). Wer das weiß, macht sich keine Illusionen über Welt und Menschen und über das, was von ihnen erwartet werden kann. Und er weiß, daß diese Welt mit ihren Mitteln, nach ihren Gesetzen regiert und geleitet werden soll und nicht mit den Mitteln und nach den Gesetzen eines sogenannten geistigen Reiches. Er weiß dann aber auch, daß die Regierung und Beherrschung der Welt mit ihren Mitteln und nach ihren Gesetzen nicht den Sinn und die Absicht haben soll, aus ihr eine irgendwie ideale Welt zu schaffen. Darum ist es hier ein Gebot, diese Welt zu erforschen. Und das kann hier mit aller Voraussetzungslosigkeit geschehen, die die Freiheit von aller Illusion und von jedem Zwang zur Weltanschauung der Wissenschaft gibt. Auch die Wissenschaft ist hier weltlich von Grund auf und dient keinen kirchlichen Zwecken und Interessen. Sie ist befreit von der unerhörten und so ganz unwissenschaftlichen Belastung, die Welt erklären, ihren Sinn aufhellen zu sollen.

Es hat darum kein Tun den Sinn und die Absicht, aus dieser Welt eine irgendwie ideale Welt zu schaffen. Es darf kein Tun diesen Sinn haben. Denn der Augenblick des Gerichtes darf um seiner unermesslichen Fruchtbarkeit, um der Verheißung willen, die er in sich

birgt, nicht verlassen werden. Nur in diesem Augenblick ist die Welt offenbar als die von Gott geschaffene, denn nur in diesem Augenblick wird Gott als der Schöpfer offenbar. Nur in diesem Augenblick wird die Welt offenbar als die von Gott erlöste, denn nur in diesem Augenblick der Verdammnis wird Gott offenbar als der Erlöser. Und gerade um der Erkenntnis Gottes des Schöpfers und Erlösers willen ist mit aller Unerbittlichkeit das Bekenntnis der Schuld festzuhalten, ist der Protest dagegen zu erheben, daß der Mensch aus dieser Welt eine ideale, eine vollkommene machen, daß er das vielberufene dritte Reich aufrichten soll, daß der Mensch das Weltliche nicht weltlich und den Menschen nicht menschlich sein lassen will.

Denn nur dann, wenn dieses Bekenntnis aufrechterhalten wird und dieser Protest erhoben wird, ist auch das andere zu sagen von dieser Weltlichkeit alles Tuns und alles Lebens des Menschen. Nämlich dieses, daß alles dieses weltliche, schlechthin alles weltliche Tun des Menschen dann, wenn es sich als dieses weltliche weiß, als das Tun eines erlösten, eines von Gott geschaffenen Menschen und als das Tun in einer erlösten, in einer von Gott geschaffenen Welt heilig ist. Es ist nicht heilig, weil der Mensch ihm eine besondere, eine nicht weltliche Qualität zu geben vermöchte. Wir verlassen gerade hier, in dieser Erkenntnis, den Augenblick des Gerichtes, der allein der Augenblick der neuen Schöpfung ist, nicht. Heilig, recht und gut und rein ist alles Tun, alles weltliche Tun des Menschen — aber es gibt ja gar kein anderes als weltliches Tun — allein aus der Gnade Gottes. Und wir werden nicht müde, daran zu erinnern, daß Gnade, Erkenntnis der Gnade nicht ohne Erkenntnis der Schuld ist. Und von hier aus sind dieselben Stände heilige Stände, von denen wir vorhin sagten, daß sie rein weltliche seien.

Hier wird es ganz deutlich, was diese Weltlichkeit des Protestantens bedeutet: sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als das Offenbarwerden, als das Heraussteigen einer neuen Welt eben genau in dieser Weltlichkeit, nicht neben ihr, nicht geschieden von ihr. „Dies Verwesliche wird anziehen die Unverweslichkeit und dies Sterbliche wird anziehen die Unsterblichkeit.“ Es kann trotz der unerhörten Gegensätzlichkeit, die hier alles beherrscht — es ist die Gegensätzlich-

felt von Gut und Böse, Schuld und Gnade—, nicht davon die Rede sein, daß die Welt auseinanderbräche in zwei Teile, in einen weltlichen und einen heiligen Teil.


Hier wird denn auch deutlich, welche Bedeutung dieses rein weltliche, dieses gar nicht auf das Schaffen einer idealen und vollkommenen Welt eingestellte Tun hat: eben indem es die Mittel dieser Welt benutzend und ihren Gesetzen folgend nichts anderes will, als nur diese Welt erhalten und in der Erkenntnis seines eigenen Schuldigseins darauf verzichtet, die vollkommene Welt herbeizuführen, bereitet es der neuen Welt den Weg. Der neuen Welt, die nicht nur eine im menschlichen Sinne vollkommene, sondern die die ewige göttliche Welt ist. Aber niemals kann es so sein, daß es ein direktes, ein unmittelbares Mitarbeiten des Menschen an dieser neuen Welt geben könnte. Hier gilt das biblische Gesetz: Du mußt zunehmen; ich aber muß abnehmen. Hier schafft nur einer: Gott der Schöpfer, der der Erlöser und darum der Richter ist.

Was sich hier ereignet, das vermag der Mensch nur zu sehen, wenn er am Rande seiner Welt, wenn er nur noch als Mensch mit leeren Händen, ohne menschengemachte Gestalt vor seinem Gott steht.

5

Über eins ist am Schluß noch kurz zu sprechen. Man könnte mich fragen, ob denn das, was ich gesagt habe, nicht bedeute, die Dinge einfach gehen lassen. Darauf möchte ich antworten: Das kann es schon deshalb nicht bedeuten, weil einmal gerade mit dem Protest gegen das Schaffen einer vollkommenen Welt nachdrücklich auf die vorhandene Welt und auf die Arbeit an ihr hingewiesen wird als auf unsere Welt und als auf die einzige Arbeit, die wir haben. Dieser Hinweis geschieht mit einer solchen Ausschließlichkeit, daß auf der anderen Seite die Frage entstehen kann, ob hier nicht die Welt—wenn ich mit Rücksicht auf das vorher Gesagte den Ausdruck brauchen darf—, ob hier nicht die Welt ihrer eigenen unqualifizierten Weltlichkeit überlassen wird. Und in der Tat, hier droht die Gefahr des Protestantismus. Hier droht die grauenhafte Mechanisierung der Welt, die wie alles in dieser

Welt, was sich selbst überlassen wird, keine Grenzen kennt und sich alles untertan macht und sich selbst zum Dämon. Wahrhaftig, diese Welt kennen wir. Und man könnte dem Protestantismus fluchen, der, wenn nicht alle Schuld an ihr, so doch ein gut Teil davon auf sich hat. Aber was ist da geschehen? Warum wurde die Welt zur Maschine, die jeden, der ihr nicht gehorchen will, mit der Erbarmungslosigkeit des Automaten in ihren Rädern zerreißt? Darum, weil sich der Protestant aus seinem Protestantismus ein konfessionelles Gewand gemacht hat, weil er nicht gestaltlos sein wollte, weil er nicht mehr nur der Mensch, der menschliche Mensch sein wollte. Weil er den Ort verlassen hat, an dem in der Erkenntnis der Schuld an der Verfehlung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, in dem Hören von Gottes Wort, das von dieser Schuld spricht, der Mensch nicht mehr aus sich selbst, sondern allein aus dem Wort Gottes lebt. Weil er den Ort verlassen hat, wo der Mensch nur noch das schuldige Ich ist; wo er, mag er nun tun was er will, mit allem nichts anderes mehr tun kann, als seine Schuld bekennen, als protestieren dagegen, daß er, der Mensch, nach göttlicher Gestalt greift. Und weil er diesen Ort verlassen hat, darum hat er seinen Sinn verfehlt, mehr noch, darum hat er den Sinn der Welt verfehlt. Denn der Sinn der Welt ist allein der Mensch, nicht dieser oder jener Mensch, nicht dieser oder jener Typ Mensch, nicht diese oder jene Gestaltung. Der Sinn der Welt ist allein der von Gott geschaffene, d. h. der vor seinem Gott stehende, der in dem Augenblicke Gottes lebende Mensch. Das ist keine Abstraktion, das ist keine Lösung des Menschen von der Welt. Das ist im Gegenteil die Sinngebung der Welt durch den Menschen. Das ist die Sinngebung aller Gestaltungen des Menschen durch den Menschen. Denn nicht die Gestaltung gibt dem Menschen seinen Sinn, sondern der Mensch gibt der Gestalt — aber nun darf es nicht heißen: ihren Sinn; denn es hat keine Gestaltung einen eigenen Sinn —, sondern der Mensch gibt der Gestalt seinen Sinn. Nicht der Mensch ist um des Sabbats willen, sondern der Sabbat ist um des Menschen willen.



Inhalt

Vorwort	1
Die Entscheidung	3
Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade	23
Die Kirche und ihre Aufgabe	49
Die Frage nach der Autorität	73
Kultur und Religion	101
Der protestantische Mensch	128

Druck von Johannes Keipert in Weimar

A14801
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Eugen Diederichs Verlag in Jena

Friedrich Gogarten

Die religiöse Entscheidung. 5. Tausend. br. M 2.50, geb. M 4.—.

Inhalt: Die religiöse Entscheidung / Religion und Volkstum /
Die Krisis der Kultur / Mystik und Offenbarung / Die Kirche.

Deutscher Pfarrer: Was diesen Abhandlungen Gogartens ihr Gepräge gibt, ist kurz zusammengefaßt das Ringen darum, Luthers Erlebnis von Glaube und Gnade für unsere Zeit ganz scharf herauszuarbeiten. Alles ~~was~~ die Menschheit von sich ~~aus~~ aufbaute in ihrer Kultur wie in ihren Religionen bis hinein in die allerinnerlichste Mystik, alles das ist Menschenwerk und darum schlechterdings vor Gott nichts. Mensch und Gott können nur so zusammenkommen, daß der Mensch vor Gott ganz zunichte wird und Gott von sich aus die Brücke über den Abgrund hinüberschlägt. Wer Gogarten reden hört, wird immer wieder gepackt sein von dem Ernst seines Ringens um Gott, bezeugt ihm doch ein Mann wie Wilhelm Schäfer geradezu: „Hier kommt wieder einmal im Sinne der heiligen Schrift Gottes Wort ~~aus~~ Menschenmunde.“

Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. 3. Tausend. br. M 2.—.

Inhalt: Die Offenbarung / Offenbarung und Zeit /
Glaube und Offenbarung / Gemeinschaft oder Gemeinde?

Hamburgischer Correspondent: Gogarten besitzt eine durch die Beschäftigung mit Kierkegaard erworbene Meisterschaft in der Behandlung religiöser Probleme. Um den Glauben in seiner konkreten Gestalt zu rechtfertigen, oder um ihm die rechten Wege zu weisen, geht er folgenden Weg: Religiöser Glaube, sagt er, ist immer Glaube an Gott. Was ergeben sich aber für Konsequenzen daraus, wenn man an Gott glaubt? Und er zeigt, daß ein solcher Glaube seine Inhalte nicht aus sich selbst nehmen kann, sondern sie in eigener Offenbarung von Gott erhalten muß, daß also der Glaube als menschliches Tun immer nur Annäherung des Menschen an Gott sein kann, aber nie erlösende Tat, daß die religiöse Gemeinschaft ihren eigentlichen Sinn nicht im Zusammenschluß der Menschen hat, so notwendig der auch soziologisch ist, sondern in der ihr von Gott verliehenen Vollmacht der gegenseitigen Sündenvergebung. Die in diesem Buch vereinigten Vorträge sind in schöner, klarer und edler Sprache geschrieben, dabei mit großem Ernst und strenger Sachlichkeit. Wer gewillt ist, mit dem Verfasser um die Sache zu ringen, wird die tiefe und reiche Schrift immer wieder mit neuem Gewinn zur Hand nehmen.

Religion weither. Geb. M 3.—.

Bremer Tageblatt: Am ehesten ist diese Religion zu kennzeichnen als das Kommen zu einem neuen, tieferen Individualismus. Die Grundforderung aller Religion, daß sie auf das Individuelle gestellt sei, wertet Gogarten als volle Wahrheit, aber als eine Vordergrundwahrheit, nicht als tiefste Erkenntnis. Das Wesentliche der Religion lebt im Mythos; nur er kann Zeit und Welt umspannen.

Sichte als religiöser Denker. Geb. M 4.—.

Zeidelberger Tageblatt: Mit diesem Buch geschieht etwas Entscheidendes für die moderne, religiöse Bewegung: es wird ihr ein Führer gegeben. Das religiöse Empfinden eines Meisters Eckhart, daß die menschliche Seele sich und alles ihres gleichen als Teile eines ewig Ganzen empfindet, erfährt seine notwendige Weiterbildung durch den Willen als individuellen Träger und Offenbarer jenes Einen.

Sören Kierkegaard / Gesammelte Werke

Unverkürzt herausgegeben von Christoph Schrempf

Bd. 1/2. Entweder — Oder. Ein Lebensfragment (1843). 2 Bde. 5. Tausend. br. M 14.—, Leinen M 19.—.

Bd. 3. Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik. — Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie (1843). 5. Tausend. br. M 4.—, Leinen M 6.—.

Bd. 4. Stadien auf dem Lebenswege. Studien von Verschiedenen (1845). 5. Tausend. br. M 9.—, Leinen M 11.50.

Bd. 5. Der Begriff der Angst. Eine simple wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde (1844). 4. Tausend. br. M. 3.50, Leinen M 5.50.

Bd. 6/7. Philosophische Brocken. Auch ein Bißchen Philosophie (1844). Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken (1846). 2 Bde. 4. Tausend. Komplet M 16.—, Leinen M 21.—.

Bd. 8. Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung (1849). 4. Tausend. br. M 3.—, Leinen M 5.—.

Bd. 9. Einübung im Christentum (1850). 4. Taus. br. M 4.50, Leinen M. 6.50.

Bd. 10. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte (1848). Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen von S. S. (1849). — Über meine schriftstellerische Wirksamkeit (1851). 3. Tausend. br. M 3.75, Leinen M. 5.75.

Bd. 11. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851). „Richtet selbst.“ Zur Selbstprüfung, zweite Folge (aus dem Nachlaß herausgegeben). 3. Tausend. br. M 4.—, Leinen M 6.—.

Bd. 12. Der Augenblick (1855). 5. Tausend. br. 3.50, Leinen 5.50.

Gerhard von Mutius in der „Zeitwende“: Einige leidenschaftliche Leser und Verehrer hat Kierkegaard immer in Deutschland gehabt. Aber eine breitere Welle des Verständnisses und der Bewunderung führte erst mit den Anfängen des neuen Jahrhunderts zu einer vollständigen Übersetzung seiner Werke, die kurz vor dem Ausbruch des Weltkrieges bei dem Verlag Diederichs abgeschlossen vorlag. Durch den Zusammenbruch im Herbst 1918 ist der Boden geschaffen, um seine große Lehre zu verstehen. Dreierlei sollte da der Deutsche der Nachkriegszeit von Kierkegaard übernehmen. Nämlich 1. einen Maßstab und ein Ziel haben, das über alle bloß menschlichen Maßstäbe und Ziele hinaus geht, 2. bei sich selber mit dem Wiederaufbau anfangen, sich allein verantwortlich vor Gott fühlen, 3. diese innere Haltung nach außen leidend und handelnd bewähren. Für Kierkegaard ist dies alles zusammen der eigentliche Inhalt des Wortes „Glauben“. Ich kann aber ebenso gut sagen, es ist Wiedergeburt und Verjüngung. Darum gilt es für uns, daß heute und hier jeder von uns mit sich selbst beginne, den Weg zu sich selber finde, der dann aus sich heraus auch der deutsche Weg sein wird.

An die Gesammelten Werke schließen sich an:

Erbauliche Reden in vier Bänden. Herausgegeben von Christoph Schrempf.

Bd. III. Leben und Walten der Liebe. br. M 7.—, Leinen M 9.50.

Bd. I, III, IV folgen 1926.

BL Gogarten, Friedrich, 1887-1967.
51 Illusionen; eine Auseinandersetzung mit dem
G7 Kulturidealismus. Jean, F. Diederichs, 1926.
145p. 22cm.

Contents.- Die Entscheidung.- Ethik des Ge-
wissens oder Ethik der Gnade.- Die Kirche und
ihre Aufgabe.- Die Frage nach der Autorität.-
Kultur und Religion.- Der protestantische Mensch.

1. Religion--Philosophy--Addresses, essays,
lectures. I. Title.

A 14801

CCSC/mmb

